

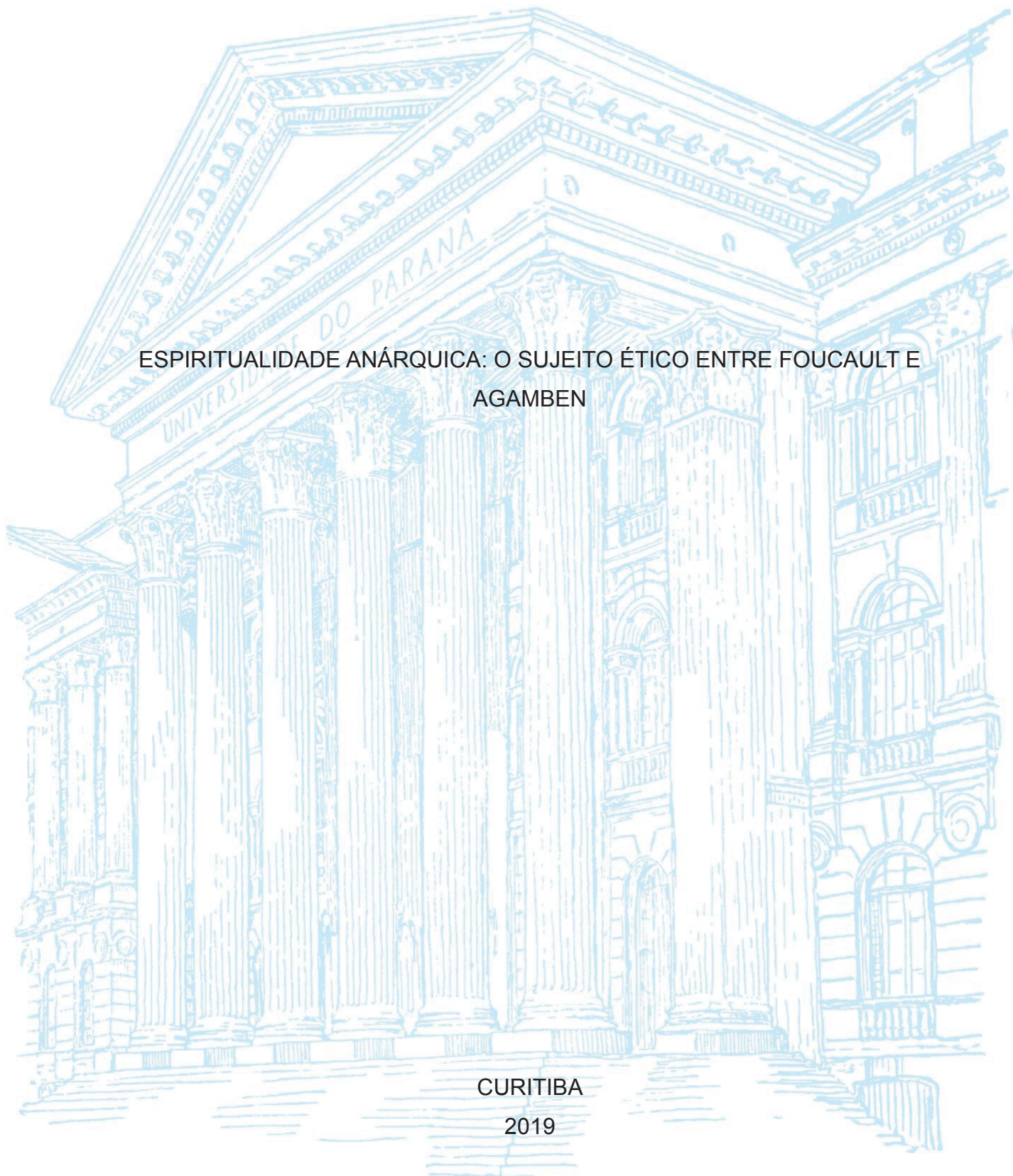
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

VALDSON CARREIRO SILVA

ESPIRITUALIDADE ANÁRQUICA: O SUJEITO ÉTICO ENTRE FOUCAULT E
AGAMBEN

CURITIBA

2019



VALDSON CARREIRO SILVA

ESPIRITUALIDADE ANÁRQUICA: O SUJEITO ÉTICO ENTRE FOUCAULT E
AGAMBEN

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte

CURITIBA

2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Silva, Valdsen Carreiro

Espiritualidade anárquica : ética, linguagem e subjetividade de Foucault a Agamben. / Valdsen Carreiro Silva. – Curitiba, 2019.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. André de Macedo Duarte

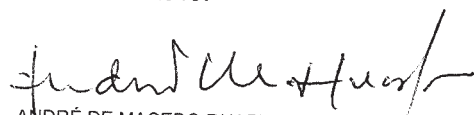
1. Foucault, Michel, 1926 – 1984 – Crítica e interpretação. 2. Agamben, Giorgio, 1942 - Crítica e interpretação. 3. Espiritualidade. 4. Genealogia (Filosofia). 5. Ética – Filosofia. I. Duarte, André Macedo. II. Título.


CDD – 194


TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **VALDSON CARREIRO SILVA**, intitulada: **ESPIRITUALIDADE ANÁRQUICA: O SUJEITO ÉTICO ENTRE FOUCAULT E AGAMBEN**, sob orientação do Prof. Dr. ANDRÉ DE MACEDO DUARTE, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de Doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.


Curitiba, 21 de Novembro de 2019.



ANDRÉ DE MACEDO DUARTE
Presidente da Banca Examinadora


CÉSAR CANDIOTTO
Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ)


DANIEL VERGINELLI GALANTIN
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA)

Via Skype.


PRISCILA PIAZZENTINI VIEIRA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)


CLAUDIO OLIVEIRA DA SILVA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)

AGRADECIMENTOS

À Alynne Mendonça, imprescindível nesta conquista. Sua interlocução e suas correções de texto fizeram esta tese possível. Seu amor, atenção, cuidado e compreensão foram suporte e conforto nessa empreitada.

Ao Theodoro, meu filho, nascido na intensidade de um final de doutorado. Teu sorriso foi meu conforto.

Ao meu orientador André Duarte, pela paciência, respeito e esmero no processo de lapidação deste texto; pela sempre afável disponibilidade para conversar e desanuviar os nós do pensamento; pelo exemplo de docência responsável e comprometida, talvez o ganho mais significativo à minha formação.

À minha família (a longe e de perto) por serem amparo.

Ao Benjamin Brum Neto pelas discussões que sem dúvida ajudaram a amadurecer e enriquecer questões fundamentais a esta tese.

Ao Dr. Alexandre Andre Nodari e ao amigo Dr. Daniel Verginelli Galantin pela participação na banca de qualificação desta tese e pelas preciosas contribuições.

Ao professor Hubert Vincent pela coorientação no período do meu estágio doutoral na França.

Ao Dr. Claudio de Oliveira, à Dra Priscila Vieira, ao Dr. César Candiottto e ao Dr. Daniel Verginelli Galantin que gentilmente aceitaram participar da defesa desta tese.

À Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, em especial a Áurea Junglos e Marianne Nigro.

À CAPES, que viabilizou financeiramente meu mestrado, doutorado, bem como o doutorado sanduíche durante um ano na França, e sem a qual essa trajetória não teria sido possível.

RESUMO

Propõe-se o conceito de espiritualidade anárquica como campo hermenêutico em que se situam as reflexões de Foucault e Agamben em torno da ética. Trata-se, por um lado, de traçar um plano de convergência entre Foucault e Agamben, que parte do objetivo de pensar o si mesmo na relação com a linguagem, tomando como ponto de partida as diversas estratégias de recusa do marco filosófico-moderno do sujeito de conhecimento. Por outro lado, identifica-se um eixo de divergência entre ambos e que consiste em distinguir duas maneiras – genealogia (Foucault) e arqueologia ontológica (Agamben) – de responder à recusa do sujeito de conhecimento ao se estabelecer a relação entre ética e linguagem. Logo, discute-se a triangulação entre si mesmo, linguagem e recusa ao sujeito de conhecimento em Foucault e Agamben, sob o pano-de-fundo da divergência entre uma perspectiva prático-genealógica e uma linguístico-ontológica. Em suma, sustenta-se a hipótese de que entre uma ética tomada na relação entre o discursivo e o não-discursivo (Foucault), e uma ética tomada entre o linguístico e não-linguístico (Agamben), circunscrevem-se dois modos de operar estratégias de descentramento em relação ao sujeito conhecimento. A partir dessa diferença fundamental, sugere-se a espiritualidade anárquica como um modo particular de problematização da ética na filosofia contemporânea. Segundo a perspectiva de Agamben, tal ética é endogenamente ou ontologicamente infundada e nela o sujeito ético é a alma, o rosto, o resto entre o humano e não inumano, entre a *bíos* e a *zoè*. Segundo a perspectiva foucaultiana, por outro lado, tem-se uma ética exogenamente resolvida no campo das condutas e das práticas de si, uma ética que busca conduzir-se numa relação espiritual de rarificação da vida numa conjugação entre *bíos* e *logos*. Por fim, analisa-se as diferenças entre o conceito de Agamben de “forma de vida” e o conceito de Foucault sobre as “artes do viver”.

Palavras-chave: Foucault. Agamben. Genealogia ética. Espiritualidade anárquica. Ontologia.

ABSTRACT

We intend to propose the concept of “anarchic spirituality” as the hermeneutical domain in which distinct authors such as Foucault and Agamben locate their reflections on the ethical. On the one hand, it is necessary to trace the convergence between Foucault and Agamben since both of them think the self in its relations with language, although they assume different strategies thru which they confront the hallmark of modern philosophy, the subject of knowledge. On the other hand, it is also necessary to highlight the differences between Agamben and Foucault in what concerns their own ways to refuse the subject of knowledge by relating ethics and language, i.e., genealogy (Foucault) and ontological archeology (Agamben). Thus, we discuss the triangular relation between the self, language and the refusal of the subject of knowledge in the works of Foucault and Agamben, by contextualizing this discussion thru the analysis of the divergences between a practical-genealogical perspective and an ontological-linguistic one. In a nutshell, we would like to propose the hypothesis that between an ethics assumed thru the relation between the linguistic and the non-linguistic (Agamben), and an ethics assumed thru the relation between the discursive and the non-discursive (Foucault), we can find two distinct ways for the de-centering of the subject of knowledge. By assuming this fundamental difference between Foucault’s and Agamben’s approaches to ethics, we suggest that the concept of anarchic spirituality is a particular way to problematize ethics in contemporary philosophy. According to Agamben’s perspective, this ethics is endogenously or ontologically ungrounded, and the ethical subject is the soul, the face, the rest between human and non-human, between *bíos* and *zoé*. According to Foucault, this ethics is exogenously defined within the realm of conducts and practices of the self, an ethics that proposes to turn life spiritually harder and rarified by conjugating *bíos* and *logos*. Finally, we stress the differences between Agamben’s concept of “form of life” and Foucault’s concept of “art of living”.

Key-words: Foucault. Agamben. Ethical genealogy. Anarchic spirituality. Ontology.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	5
2	FOUCAULT E A RELAÇÃO GENEALÓGICA COM O PRESENTE	11
2.1	FASCISMO.....	11
2.2	ATITUDE CRÍTICA	16
2.3	GOVERNAMENTALIDADE.....	25
2.4	PASTORADO CRISTÃO	32
2.5	CONTRACONDUTAS	43
2.6	ANARQUELOGIA.....	57
3	FOUCAULT E AS ARTES DO VIVER: ÉTICA DA ESPIRITUALIDADE	63
3.1	ALETURGIA.....	63
3.2	ALETURGIA CRISTÃ	72
3.3	ESPIRITUALIDADE	88
3.4	ESPIRITUALIDADE COMO ARTE DE VIDA	92
3.5	CUIDADO DE SI	96
3.6	ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA	102
3.7	CULTURA DE SI.....	110
3.8	ASCESE.....	119
3.9	CINISMO.....	128
4	AGAMBEN E AS FORMAS DE VIDA: ÉTICA E ONTOLOGIA	138
4.1	BIOPOLÍTICA	138
4.2	OPUS DEI.....	148
4.3	LINGUAGEM	154
4.4	ONTOLOGIA	163
4.5	TESTEMUNHO	168
4.6	SUJEITO DE USO	178

5	CONCLUSÃO.....	193
	REFERÊNCIAS.....	203

1 INTRODUÇÃO

Com a ideia de espiritualidade anárquica, propomos identificar um campo problemático, uma trajetória entre Foucault e Agamben, a partir da qual se possa interpelar e delimitar os caminhos que têm trilhado o pensamento contemporâneo europeu no que diz respeito à ética, bem como definir *um* lugar a partir do qual seja possível intercambiar diagnósticos e possibilidades de resistências, propor questões e ampliar a compreensão da problematização ética.

Nosso objetivo é abordar o problema geral da ética no pensamento de Foucault e Agamben mediante a relação entre subjetividade e linguagem. Nossa hipótese é que o espaço formado pela correlação entre o problema do “eu”, do “si mesmo” e a linguagem é a via da qual não é possível abrir mão no que tange à compreensão de como se desenvolve o debate sobre a ética nos pensamentos de Foucault e Agamben.

Trata-se, por um lado, de traçar um plano de convergência entre Foucault e Agamben, que parte do objetivo de pensar o si mesmo na relação com a linguagem, tomando como ponto de partida as diversas estratégias de recusa do marco filosófico-moderno do sujeito de conhecimento. Por outro lado, identifica-se um eixo de divergência entre ambos e que consiste em distinguir duas maneiras – genealogia (Foucault) e arqueologia ontológica (Agamben) – de responder à recusa do sujeito de conhecimento ao se estabelecer a relação entre ética e linguagem. Logo, discute-se a triangulação entre si mesmo, linguagem e recusa ao sujeito de conhecimento em Foucault e Agamben, sob o pano-de-fundo da divergência entre uma perspectiva prático-genealógica e uma linguístico-ontológica. Em suma, sustenta-se a hipótese de que entre uma ética tomada na relação entre o discursivo e o não-discursivo (Foucault), e uma ética tomada entre o linguístico e não-linguístico (Agamben), circunscrevem-se dois modos de operar estratégias de descentramento em relação ao sujeito conhecimento.

Um lugar visível da divergência metodológica entre Foucault e Agamben é a categoria de *uso*. Com a noção presente no título do segundo volume da *História da sexualidade*, *O uso dos prazeres*, Foucault está se referindo às condutas e às práticas de governo de si e dos outros, ao passo que o termo *uso*, presente no título de *O uso dos corpos*, de Agamben, refere-se a uma medialidade onto-ética entre ser-que-fala e ser-vivo. O movimento de Agamben vai, portanto, do ser-que-fala aos seus limites endógenos (não-semântico, zona de irresponsabilidade, zona de não-conhecimento, *zoè*). Foucault, por sua vez, vai do ser-que-fala aos seus limites exógenos, sujeito da prática na prática da manifestação da verdade discursiva ou não-discursiva. Na conjuração desses dois aspectos, sugerimos a espiritualidade anárquica

como uma ética que é, de um lado, endogenamente ou ontologicamente infundada, ou seja, que a antropogênese - o tornar-se do humano em homem -, ocorre num vazio representativo onde subjetivação e dessubjetivação operam, e o sujeito ético é a alma, o rosto, o resto entre o humano e não inumano, entre a *bíos* e a *zoè*. De outro lado, tem-se também uma ética exogenamente resolvida no campo das condutas e das práticas de si, que busca conduzir-se numa relação espiritual de rarificação da vida numa conjugação entre *bíos* e *lógos*.

Do lado de Foucault, o problema da individualização se dá na perspectiva das práticas de si entre o discursivo e o não-discursivo, entre verdade e ascese, isto é, das práticas de si na perspectiva da manifestação da verdade. Foucault, ao abordar o problema da relação entre *bíos* e *lógos*, buscou mostrar a radicalização dessa relação na figura do cínico como modelo de imanência entre vida e discurso. Mas ele não procede pelo recurso à tradição doutrinal da homofonia e conformidade entre o que se diz e a maneira como se vive, mas orienta-se na direção de uma “plástica da verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 274). É essa ideia de verdade que busca aglutinar as práticas aletúrgicas: manifestação da verdade no limite da ascese, da modificação do próprio corpo e das condutas, que vai até o limite da modificação integral, de uma indistinção entre vida e discurso no limite da conformidade corporal e de uma dramaticidade da verdade. Com Agamben, tem-se o conceito de uma forma-de-vida (vida de potência) que aponta para uma ontologia que pretende responder aos desafios ontológicos de uma imanência entre vida e discurso. A abordagem do problema da individualização em Agamben, em alusão aos conceitos de Simondon¹, é precedida, senão logicamente, pela coexistência de um princípio individual e um princípio não-individual, de um princípio pessoal e um impessoal.

A proposta é relacionar a ideia foucaultiana de verdade plástica, de verdade ascética, que busca a imanência entre *bíos* e *lógos* segundo um modo não-doutrinal, tendo nos cínicos sua principal representação, à ontologia agambeniana do uso de si, em que o indivíduo é tão somente um processo, um resto, uma lacuna entre o pessoal e o impessoal, entre a *zoè* e o *bíos*.

Se Foucault se preocupou em captar as práticas de subjetivação direcionadas à coincidência entre vida e discurso e à rarificação dos modos de vida, Agamben busca questionar a vida do discurso (a *bíos*) em sua não-exclusão ou no limite com relação a *zoè*. O conceito de espiritualidade anárquica busca delimitar a problematização da vida no limite da

¹ “Une vie est toujours faite de deux phases en même temps, personnelle et impersonnelle [...]. C’est au fond ce que j’aime beaucoup chez Simondon : on peut penser qu’il pense l’individuation, toujours, comme coexistence entre un principe individuel et personnel et un principe impersonnel, non-individuel” (AGAMBEN apud POTTE-BONNEVILLE, 1999, p. 10).

ascese e da *zoè*, no limite de uma vida aletúrgica e de uma vida de potência.

Assim, três ideias basilares devem estabelecer a tonalidade do que se busca afirmar: espiritualidade, ascese e anarquia. A noção de espiritualidade aqui requisitada é precisamente aquela que Foucault define enquanto potência de sublevação. A citação seguinte sintetiza o que daqui para frente entender-se-á por espiritualidade:

O que é a espiritualidade? Eu penso que é esta prática pela qual o homem é deslocado, transformado, abalado, até a renúncia de sua própria individualidade, à sua própria posição de sujeito. Trata-se de não ser mais sujeito como se fora até o presente, sujeito com relação a um poder político, sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito de uma crença também. Me parece que a espiritualidade é essa possibilidade de sublevar a si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixada por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, etc. Ou seja, tornar-se outro que aquilo que se é, outro que si-mesmo. (FOUCAULT *apud* GALANTIN, 2017, p. 133-134)².

Uma segunda citação fundamental para orientar o andamento dessa tese é a noção tomada quase como correlata a de espiritualidade no pensamento de Foucault, a de ascese. O que Foucault insinua e que se busca reverberar é que a possibilidade de potência de sublevação de si, hoje, é aquela que implica um trabalho sobre si mesmo vetorizado para um improvável:

L'ascétisme comme renonciation au plaisir a mauvaise réputation. Mais l'ascèse est autre chose: c'est le travail que l'on fait soi-même sur soi-même pour se transformer ou pour faire apparaître ce soi qu'heureusement on n'atteint jamais. Est-ce que ce ne serait pas ça notre problème aujourd'hui? Congé a été donné à l'ascétisme. À nous d'avancer dans une ascèse homosexuelle qui nous ferait travailler sur nous-mêmes et inventer, je ne dis pas découvrir, une manière d'être encore improbable. (FOUCAULT, 1994d, p. 165)³.

A terceira noção é a de anarquia. Para longe de qualquer expectativa de que se tratará aqui do anarquismo histórico, ela é afirmada como tentativa e atitude teórico-prática de neutralização dos dispositivos onto-políticos que cortam o pensamento ocidental. A anarquia é aqui uma potência destituente:

O poder se constitui capturando em seu interior a anarquia, na forma do caos e da guerra de todos contra todos. Por isso, a anarquia é algo que se torna pensável somente se conseguimos, em primeiro lugar, expor e destituir a anarquia do poder. Klee, em suas aulas, diferencia o verdadeiro caos, princípio genético do mundo, do caos como antítese da ordem. No mesmo sentido, penso que se deva diferenciar a verdadeira anarquia, princípio genético da política, da anarquia como simples antítese da *arché* (em seu duplo significado de “princípio” e “comando”). Mas, em todo caso, ela é algo que se tornará acessível apenas quando uma potência destituente tiver

² Cf. Foucault, caixa 50, dossiê 12-13, p. 5.

³ Refere-se ao texto *De l'amitié comme mode de vie*.

desativado os dispositivos do poder e tiver libertado a anarquia que eles capturaram. (AGAMBEN, 2017c, página).

Uma precaução importante sobre como se desenvolverá essa tese se faz necessária. Ela será composta de subcapítulos que tomam a forma de ensaios nos quais se discutirão conceitos-chave para a compreensão da hipótese aqui em causa. A forma ensaio se mostra aqui adequada na medida em que, como afirmou Duarte, lida-se aqui com “pensadores não sistemáticos [...], os quais jamais pretenderam esgotar os problemas abordados em seus campos de reflexão”. Deste modo,

abre-se ao intérprete a possibilidade de ensaiar combinações e aproximações sem ver-se obrigado a estabelecer hierarquias, influências e linhas de descendência entre eles. (Duarte, 2010, p. 10).

Trata-se, portanto, de seguir a pista foucaultiana de que atualmente “a atividade filosófica não é senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento”, isto é, “uma maneira de pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe” (FOUCAULT, 2006a, p. 615). Assim, o que se busca formular e conquistar não é nem um discurso fundacional, nem um discurso com pretensões sistemáticas. Também não se resume a uma exegese de texto, nem a reconstrução exaustiva do estado da arte dos estudos foucaultiano e agambenianos, a partir do levantamento e análise da literatura secundária acerca dos conceitos aqui trabalhados. Essas expectativas rigoristas devem ao menos levar em conta que a hipótese aqui defendida é centrada na temática ainda pouco abordada da “espiritualidade anárquica” como um campo hermenêutico onde o pensamento de Foucault e um pensamento ainda em construção como o de Agamben podem se encontrar em sua proximidade e distância quanto à questão das relações entre ética e vida.

Os dois primeiros capítulos referentes a Foucault têm como objetivo sustentar a tese de que na genealogia ética empreendida pelo autor está em ação uma espécie de anarquismo ético-metodológico orientado para a desfundamentação da subjetividade moderna e cristã, através da diferenciação entre dois dispositivos de subjetividade, o cristão e o antigo-romano. Para Foucault, somente com o abalo instaurado pela desnaturalização dos dispositivos que nos sujeitam podem surgir outros modos possíveis de vida. O primeiro capítulo é constituído por conceitos que delimitam o dispositivo de subjetividade cristão a partir do problema que conduz essa tese, a saber, o problema dos modos de articulação entre verdade, subjetividade e crítica da modernidade cristã. De forma global, a tese segue as ideias foucaultianas de atitude crítica

e de ontologia de nós mesmos na medida em que pretendem informar a perspectiva histórico-crítica (2.1) na qual se operará uma genealogia do sujeito obediente, a partir da caracterização do poder pastoral (2.4) e de uma história dos modos aletúrgicos cristãos (2.7, 2.8), sob o esteio metodológico da governamentalidade (2.3) e da anarqueologia (2.6).

O segundo capítulo, ainda centrado no pensamento de Foucault, visa delimitar o dispositivo de subjetividade antigo e romano ao suscitar um outro arranjo entre subjetividade e verdade. Tal arranjo é distinto do modelo cristão e se constitui em torno de uma perspectiva histórico-crítica definida como espiritualidade, além de uma série de partilhas entre verdade-ascese e verdade-conhecimento, tomadas como dois modos históricos de acesso do sujeito à verdade. Uma segunda linha de força que perpassa o segundo capítulo é uma curta genealogia do cuidado de si que oferece como centro problemático a confluência, na Cultura de si greco-romana, entre arte e cuidado de si, isto é, uma confluência entre vida como objeto de conhecimento e vida como lugar de transformação e prova de si. O cinismo aparecerá então no pensamento de Foucault como o exemplo máximo da vida como prova de si, como modo etopoiético de relação entre subjetividade, verdade e crítica da modernidade em sua dimensão trans-histórica, para a qual não há “vida verdadeira” sem “vida outra”, sem espiritualidade e sem uma relação transformadora de si.

No capítulo dedicado a Agamben a triangulação entre subjetividade, verdade e crítica da modernidade assume a forma de uma tentativa de desativação dos dispositivos ontológicos que conformaram a ocidente, recorrendo-se a uma ontologia do uso e da forma-de-vida. O movimento dos subcapítulos segue desde os conceitos que marcam o horizonte ontológico-político mais geral ao qual o problema da ética moderna responde, quais sejam, a biopolítica (4.1), a ontologia excessiva correlata a esta forma de poder, bem como o paradigma da ação humana instalado no Ocidente a partir da inflexão que a teologia cristã e a prática sacerdotal operaram sobre a ontologia clássica, transformando-a em ontologia operativa e efetual e determinando a concepção moderna sobre o ser (4.2). Em segundo lugar, trata-se de desenvolver a gênese da ontologia excessiva e operativa a partir do problema fundamental da “estrutura pressupponente” da linguagem (4.3), que atravessa tanto a política quanto a ética e se manifesta em duas concepções de ser e de como lidar com a natureza da linguagem – a anonímia de Platão e a pressuposição aristotélica (4.4). Por fim, pretende-se delinear o tipo de resposta ou de estratégia à estrutura ontológico-linguística que define as máquinas agambenianas. Afirma-se sobre esse problema a potência destituente como constituída de um gesto anárquico em relação à cristalização identitária e às práticas de sujeição que se expressam

em noções como as de testemunho, vergonha, uso e messiânico (4.5, 4.6).

No último capítulo (Conclusão), é desenvolvida a distinção conceitual entre regra e vida entre Foucault e Agamben como mote para ressaltar a distinção entre ontologia e genealogia no trato da questão e, ao mesmo tempo, sustentar a tese de uma convergência entre ambos os autores em torno da ideia de forma de vida como prática incessante. Dessa forma, busca-se estabelecer uma aproximação entre os conceitos de Foucault e de Agamben sem assimilá-los e sem desconsiderar suas singularidades teóricas, mas compreendendo como ambos mobilizam uma crítica da constituição da subjetividade ética moderna.

Não se tem a expectativa de esgotar o que seja a ética em Foucault e Agamben, nem tampouco discutir se ou como Agamben teria lido mal o pensamento de Foucault, ou ainda, se ou como Agamben poderia ter corrigido o francês. Trata-se de mostrar que as apropriações de Agamben de conceitos foucaultianos (arqueologia, biopolítica, subjetivação) servem aos propósitos teórico-metodológicos aqui expostos. Portanto, cuida-se em fugir da armadilha de ser juiz nas polêmicas que tangem as apropriações adequadas, justas ou equívocas, em busca de compreender como Agamben pôde alargar e potencializar o pensamento de Foucault.

Em suma, sustenta-se a hipótese de que vivemos hoje sob a égide dos desafios de uma espiritualidade anárquica, uma espiritualidade profana. Em outras palavras, argumenta-se que os debates sobre os modos de vida podem ser compreendidos a partir de um campo de interlocução produzido nos modos de descentramento do sujeito realizados por Foucault e Agamben, isto é, modos de pensar a identidade, o sujeito, o si mesmo e seus modos de ser no mundo e ser com os outros a partir da *diferença*, ou melhor, da não soberania do sujeito, ou ainda, da recusa das figuras gêmeas da antropologia e do humanismo⁴.

⁴ “Sob formas diferentes, esse tema [sujeito originário] representou um papel constante desde o século XIX: proteger, contra todas as *descentralizações*, a soberania do sujeito e as figuras gêmeas da antropologia e do humanismo” (FOUCAULT, 2008a, p. 14).

2 FOUCAULT E A RELAÇÃO GENEALÓGICA COM O PRESENTE

2.1 FASCISMO

Parte-se de um horizonte ético, político e crítico que é possível depreender do prefácio escrito por Foucault à tradução americana do *Anti-Édipo*, de Deleuze e Guatarri, intitulado significativamente de *O Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascistas*. Trata-se de tomar esse texto como um manifesto ético-político em resposta a um diagnóstico do presente e, ao mesmo tempo, como um horizonte crítico que atravessa de ponta a ponta o pensamento de Foucault e Deleuze. O texto afirma: “algo de essencial se passa, algo que é da maior seriedade: o banimento de todas as formas de fascismo, desde aquelas, colossais, que nos envolvem e nos esmagam, até as formas miúdas que fazem a amarga tirania de nossas vidas cotidianas” (FOUCAULT, 1994c, p. 136)⁶. Se trata de desvendar as tramas dos microfascismos. Nas palavras de Orlandi,

a coisa é vasta e muito sórdida, é insidiosa e micro-penetrante: contamina modos de escrever e de falar, exala das posturas, insufla sonoridades invasivas, estufa imagens impositivas, cria pequenas ou grandes atmosferas propícias aos narcisismos de toda espécie. (ORLANDI, 2008).

É a partir desse horizonte, o do fascismo como “adversário estratégico”, que se propõe interpretar as pesquisas de Foucault desenvolvidas no *Collège de France*, sobretudo a partir de 1978, bem como a genealogia das formas de governo desenvolvida nesse período, entendida precisamente como uma certa tecnologia de poder totalizante e individualizante. Em *Omnes et singulatim*, Foucault afirma que seu problema “tem a ver com as relações entre o poder político em ato no interior do Estado [...] e um poder que podemos denominar ‘pastoral’, cujo papel reside em vigiar permanentemente a vida de todos e de cada um” (FOUCAULT, 1994d, p. 144)⁷. Portanto, passagem ou correlação de um macro e microfascismo a um mundo governamentalizado.

Assim, mais que um fenômeno histórico circunscrito no século XX, o fascismo

⁵ O texto é republicado em *Dits et écrits* com o título “*Preface*” (FOUCAULT, 1994c, p. 133).

⁶ “[...] *quelque chose d'essentiel se passe, quelque chose qui est du plus grand sérieux: la traque de toutes les formes de fascisme, depuis celles, colossales, qui nous entourent et nous écrasent jusqu'aux formes menues qui font l'amère tyrannie de nos vies quotidiennes*”.

⁷ “*Ils ont traité aux relations entre le pouvoir politique à l'œuvre au sein de l'État en tant que cadre juridique de l'unité et un pouvoir que nous pouvons appeler «pastoral», dont le rôle est de veiller en permanence à la vie de tous et de chacun, de les aider, d'améliorer leur sort*”.

nomeia um modo *relação de si*, um modo de vida atravessado por um certo desejo de assujeitamento, um devir obediente, uma potencialidade imanente às nossas formas de vida. Para Foucault é preciso buscar “o fascismo que está em todos nós, que ronda nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz gostar do poder, desejar essa coisa mesma que nos domina e explora” (FOUCAULT, 1994c, p. 134)⁸. Foucault busca desdobrar uma matriz crítica da filosofia política baseando-se no problema da “servidão voluntária” (FOUCAULT, 1994d, p. 238)⁹, isto é, no problema da internalização da dominação, de como se chega a desejar ser escravo¹⁰. Um horizonte político onde a recusa ao fascismo é jogada no campo da subjetividade, das relações consigo, das formas de vida. Para Foucault, o fascismo nomeia a existência de virtualidades permanentes e estruturais, intrínsecas aos sistemas sociais que tornam possíveis esses tipos de grandes excrescências do poder, essas consequências do poder, incluindo os sistemas Mussolini, Hitler e stalinista, dos quais o sistema atual do Chile, o atual sistema do Camboja são exemplos, e exemplos inevitáveis (FOUCAULT, 1994, p. 536-537)¹¹.

A inflexão que esse prefácio anuncia é não mais o problema de como os sujeitos são assujeitados, mas o de como recusar o poder:

Comment faire pour ne pas devenir fasciste même quand (surtout quand) on croit être un militant révolutionnaire? Comment débarrasser notre discours et nos actes, nos coeurs et nos plaisirs du fascisme? Comment débusquer le fascisme qui s'est incrusté dans notre comportement? (FOUCAULT, 1994c, p. 135).

Para Foucault, o poder e a insubmissão, o poder e a liberdade, o poder e a resistência, o governo e as contracondutas são faces constitutivas e inseparáveis das dinâmicas sociais e éticas que acabam por conformar um campo múltiplo, um suporte móvel e reversível de

⁸ “*le fascisme qui est en nous tous, qui hante nos esprits et nos conduits quotidiennes, le fascisme qui nous fait aimer le pouvoir, désirer cette chose même qui nous domine et nous exploite*”.

⁹ Trata-se do texto *Le sujet et le pouvoir*.

¹⁰ “*Lorsqu'un individu ou un groupe social arrivent à bloquer un champ de relations de pouvoir, à les rendre immobiles et fixes et à empêcher toute réversibilité du mouvement -par des instruments qui peuvent être aussi bien économiques que politiques ou militaires -, on est devant ce qu'on peut appeler un état de domination. Il est certain que, dans un tel état, les pratiques de liberté n'existent pas ou n'existent qu'unilatéralement ou sont extrêmement bornées et limitées. Je suis donc d'accord avec vous que la libération est parfois la condition politique ou historique pour une pratique de liberté*” (FOUCAULT, 1994d, p. 711).

¹¹ “*C'est cette expérience qui nous a obligés à poser la question du pouvoir. Car on ne peut pas ne pas s'interroger et se demander: le fascisme, le stalinisme n'étaient-ils, et ne sont-ils encore là où ils subsistent, que la réponse à des conjonctures ou à des situations particulières? Ou bien, au contraire, faut-il considérer que, dans nos sociétés, il existe en permanence des virtualités, en quelque sorte structurales, intrinsèques à nos systèmes, qui peuvent se révéler à la moindre occasion, rendant perpétuellement possibles ces sortes de grandes excroissances du pouvoir, ces excroissances du pouvoir dont les systèmes mussolinien, hitlérien, stalinien, dont le système actuel du Chili, le système actuel du Cambodge sont des exemples, et des exemples incontournables*” (FOUCAULT, 1994c, p. 536-537).

correlações de força¹². Ao invés de colocar o problema sob a perspectiva da servidão voluntária como problema fundamental do poder, Foucault pretendeu colocar aquilo que se opõe ao poder enquanto práticas de liberdade. No centro do poder não há o antagonismo das forças, mas um agonismo. As relações de poder são constituídas por incitação recíproca de luta e provocação incessantes, por manifestações da “recalcitrância do querer” e da “intransigência da liberdade” (FOUCAULT, 1994d, p. 238)¹³. Não se trata de uma relação entre positivo e negativo que resultaria em síntese ou em boqueio ou anulação mútua.

O problema da subjetividade, desde a desconfiança para com o fascismo, exige uma nova economia das relações de poder. Em *O sujeito e o poder*, Foucault diferencia sua démarche filosófica de uma tradição kantiana em que “o papel da filosofia é prevenir a razão de ultrapassar os limites daquilo que é dado na experiência” (FOUCAULT, 1994d, p. 224)¹⁴. Certamente, Foucault se encontra mais próximo de uma outra tradição, para a qual “o papel da filosofia é também vigiar os excessivos poderes da racionalidade política” (FOUCAULT, 1994d, p. 224)¹⁵. Contudo, sua pretensão é realizar a inflexão desse horizonte crítico, que é demasiado pretensioso e ao mesmo tempo evidente, formado pela relação entre razão e os excessos do poder político, sem cair na tentação do projeto estéril de julgamento da razão e o papel correlato de árbitro entre o que está dentro ou fora da razão, do verdadeiro, do racional. Tampouco se trata de assumir a opção pela qual a Escola de Frankfurt de maneira genérica optou, qual seja, a análise do tipo de racionalismo específico da cultura moderna que se origina na *Aufklärung*.

Em relação à racionalização é preciso não a considerar como um projeto ou movimento unitário que age na sociedade em vários campos em referência a processos mais remotos. Ao invés de propor uma análise totalizante em torno da noção de racionalização, uma genealogia dos regimes de verdade como outra forma de investigação das relações entre a racionalização e o poder, eis a proposta de Foucault.

Em relação ao poder, propõe-se uma nova economia das relações de poder que parte das lutas, recusas e resistências históricas ao governo da subjetividade, isto é, as formas de

¹² “Da mesma forma que a rede das relações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, sem se localizar exatamente neles, também a pulverização dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais. E é certamente a codificação estratégica desses pontos de resistência que torna possível uma revolução, um pouco à maneira do Estado que repousa sobre a integração institucional das relações de poder” (FOUCAULT, 2009, p. 107). Ver também Foucault, 2009, p. 102-113.

¹³ Trata-se do texto *Le sujet et le pouvoir*.

¹⁴ “le rôle de la philosophie est d'empêcher la raison d'excéder les limites de ce qui est donné dans l'expérience”.

¹⁵ “la philosophie a également pour fonction de surveiller les pouvoirs excessifs de la rationalité politique”.

poder, as tecnologias que fazem dos indivíduos sujeitos, pois se aplicam “à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele” (FOUCAULT, 1994d, p. 227)¹⁶. Essa economia, afirma Foucault, “implica relações mais estreitas entre a teoria e a prática” (FOUCAULT, 1994d, p. 225), trata-se de uma economia que tem como ponto de partida “usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder” (FOUCAULT, 1994d, p. 225). Para Foucault, trata-se de pensar a “resistência como um catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos utilizados” (FOUCAULT, 1994d, p. 225). Não é a economia da racionalidade interna do poder, mas o agonismo das estratégias que lhe interessa.

Trata-se de lutas que questionam o estatuto do indivíduo e se opõem ao governo da individualização, de lutas que giram em torno da questão “quem somos nós”: lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão. O que não significa nem negar a individualidade e a singularidade, na medida que “afirmam o direito de ser diferente e enfatizam tudo aquilo que toma os indivíduos verdadeiramente individuais” (FOUCAULT, 1994d, p. 226)¹⁷, nem tampouco de advogar um individualismo identitário que “força o indivíduo a se voltar para si mesmo e o liga à sua própria identidade de um modo coercitivo” (FOUCAULT, 1994d, p. 226)¹⁸. Trata-se de evidenciar as lutas anárquicas e imediatas, pois não há projeção de uma solução definitiva no futuro, como uma sociedade sem classes. Não há projeto revolucionário ou libertário. Isso significa que nesse modo de combate busca-se criticar as instâncias onde o poder é exercido contiguamente ao indivíduo, trata-se das práticas de sujeição mais imediatas à vida dos sujeitos. Não se trata de criticar o poder em geral que subjuga a todos massivamente, buscam-se, por outro lado, os alvos imediatos. “O principal objetivo destas lutas é atacar, não tanto tal ou tal instituição de poder ou grupo ou elite ou classe, mas, antes, uma técnica, uma forma de poder” (FOUCAULT, 1994d, p. 227)¹⁹. O principal alvo é um certo tipo de poder individualizador. Assim, para Foucault

¹⁶ “la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu’il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux”.

¹⁷ “elles affirment le droit à la différence et soulignent tout ce qui peut rendre les individus véritablement individuels”.

¹⁸ “contraindre l’individu à se replier sur lui-même et l’attacher à son identité propre”.

¹⁹ “le principal objectif de ces luttes n’est pas tant de s’attaquer à telle ou telle institution de pouvoir, ou groupe, ou classe, ou élite, qu’à une technique particulière, une forme de pouvoir”.

le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'État et de ses institutions, mais de nous libérer nous de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles. (FOUCAULT, 1994d, p. 232).

As lutas por uma nova subjetividade decorrem de uma certa interpretação que vê no Estado moderno uma nova forma ou estrutura política de poder que se desenvolve a partir do século XVI, e que tem como sua principal potência ser uma forma de poder individualizante e totalizadora.

Jamais, je crois, dans l'histoire des sociétés humaines - et même dans la vieille société chinoise -, on n'a trouvé, à l'intérieur des mêmes structures politiques, une combinaison si complexe de techniques d'individualisation et de procédures totalisatrices. (FOUCAULT, 1994d, p. 229).

Isto se deve ao fato de que o Estado moderno ocidental integrou, numa nova forma política, uma antiga tecnologia de poder, o poder pastoral. O estado moderno enquanto poder que age sobre *omnis et singulatim* nasce em grande medida da laicização e da integração do poder pastoral às práticas de governo estatal.

Nesse sentido, a ideia de anarquia que se busca nomear aqui é um tipo de luta que não é de ordem revolucionária, mas antes de lutas anárquicas.

Ces luttes immédiates n'attendent pas non plus d'un moment futur qui serait la révolution, qui serait la libération, qui serait la disparition des classes, qui serait le dépérissement de l'État la solution des problèmes. Par rapport à une hiérarchie théorique des explications ou à un ordre révolutionnaire qui polariserait l'histoire et qui en hiérarchiserait les moments, on peut dire que ces luttes sont des luttes anarchiques; elles s'inscrivent à l'intérieur d'une histoire qui est immédiate, s'accepte et se reconnaît comme indéfiniment ouverte. (FOUCAULT, 1994d, p. 546)²⁰.

O horizonte histórico do qual partimos é aquele, portanto, da relação entre razão, poder e subjetividade. Aquele que quer avançar no debate sobre uma arte de viver crítica ao fascismo que constitui nossa subjetividade. Não se quer inferir com isso que a genealogia ética seja a resposta ao problema do fascismo; antes, o que se pretende afirmar é que a crítica da correlação entre conhecimento e violência deve ser infletida em direção às práticas de governamentalização e de recusa da governamentalização da subjetividade, ao invés da pesquisa sobre as formas legítimas de conhecimento, sobre as deturpações e desvios que pretensamente comprometeram o projeto de racionalização e iluminação ocidental.

²⁰ Trata-se do texto *La philosophie analytique de la politique*.

2.2 ATITUDE CRÍTICA

Neste subcapítulo, a ideia de uma espiritualidade anárquica busca achar guarida na confluência entre ética, crítica e análise histórica, que o conceito de atitude crítica torna possível. Mais precisamente, espera-se mostrar como a ideia de uma atitude crítica entendida como ontologia histórica de nós mesmos nos permite avançar na tese de que se pode ver atuar no pensamento de Foucault um anarquismo ético-metodológico como modo de relação entre sujeito, verdade e crítica da modernidade.

Em *Qu'est-ce que la critique?* de 1978, a hipótese de Foucault é que há no ocidente moderno (XV-XVI) o desenvolvimento de um modo de existência, de uma espécie de forma cultural geral, de um entrecruzamento entre uma atitude moral e política, na medida que se refere a um maneira de pensar, de dizer, de agir, de estabelecer relação com o que existe, como que se sabe, com o que se faz, com a sociedade e consigo mesmo: trata-se daquilo que ele chamou de atitude crítica, uma crítica como virtude, em geral específica da civilização moderna (FOUCAULT, 2015, p. 34). A crítica para Foucault não é um domínio específico de saber ou de verdade, mas algo que se exerce sobre esses domínios, que ganha existência na incidência sobre uma verdade estabelecida, mas que, no entanto, nunca se estabelece como tal. Nesse sentido a crítica é uma função subordinada a positivities, pois é sobre ela que de sua ação é empreendida. “Ela é um olhar sobre um domínio onde quer desempenhar o papel de polícia e onde não é capaz de fazer a lei” (FOUCAULT, 2015, p. 34). Interessa sobremaneira a Foucault, no esboço de uma genealogia da crítica, mostrar que o objetivo e o tipo de relação que a crítica estabelece com as positivities é mais do que simplesmente uma relação de conhecimento que busca afastar os erros, ela exige uma relação que é da ordem da virtude.

No limite do movimento de governamentalização, da explosão das artes de governar que inauguram a modernidade, Foucault define primeiramente a atitude crítica como a arte de não ser governado desta ou daquela maneira específica.

Eu quero dizer que, nessa grande inquietude em torno da maneira de governar e na pesquisa sobre as maneiras de governar, localiza-se uma questão perpétua que seria: ‘como não ser governado assim, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles’. (FOUCAULT, 2015, p. 37).

É uma linha de desenvolvimento das artes de governar tomada desde a recusa ao governo. Certamente não se trata para Foucault da possibilidade de uma recusa global, pois não se trata de querer afirmar que “nós não queremos ser governados, e não queremos ser

governados absolutamente” (FOUCAULT, 2015, p. 37). Ratifica-se aqui aquilo que Foucault afirma sobre a precaução de não tomar a anarqueologia desde uma ideia ingênua de anarquismo, qual seja, a possibilidade de ausência ou abolição das relações de poder, ou ainda a crença em uma “liberdade originária absolutamente indócil e ao fundo de toda governamentalização” (FOUCAULT, 2015, p. 65).

A crítica da governamentalização incide sobre “a prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade” (FOUCAULT, 2015, p. 39), isto é, incide sobre o feixe de relações que vinculam o poder, a verdade e o sujeito. Assim, para Foucault, a crítica se trata da arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletida. A crítica tem por função “o desassujeitamento no jogo da política da verdade”, isto é, “interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade” (FOUCAULT, 2015, p. 39). De outra forma, ela exige do sujeito que sofre o assujeitamento opere a suspensão dos efeitos conjugados do poder e da verdade que incidem sobre ele. Não simplesmente buscar uma descrição das tecnologias que o constituem, ela exige uma decisão voluntária, uma decisão operacionalizada por uma “vontade permanente e definitiva”, uma vontade decisiva, uma experiência do “desejo de ser crítico como uma atitude individual e decisiva” (FOUCAULT, 2015, p. 40). É sobremaneira importante para a hipótese que se desenvolve aqui perceber como a crítica aparece como uma prática de liberdade voltada à anarquização das relações de poder-saber, isto é, que ela exige uma colocação de si (uma atitude, uma vontade) e, ao mesmo tempo, uma prática histórica da governamentalização da subjetividade ocidental, bem como das práticas de sua recusa.

A crítica, como entende Foucault, não pode se distanciar da tradição crítica kantiana e do debate da *Aufklärung* ao qual ele mesmo se vincula²¹.

O que Kant descrevia como a *Aufklärung* é o que eu tentei até agora descrever como a crítica, como essa atitude crítica que se vê aparecer como atitude específica no Ocidente a partir, creio, do que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade. (FOUCAULT, 2015, p. 41).

O marco kantiano do qual parte Foucault é aquele que, por um lado, está ciente dos comprometimentos entre poder e conhecimento desde a ciência moderna e “os efeitos de poder indefinidos aos quais ele tinha sido necessariamente ligado pelo objetivismo, o positivismo, o tecnicismo etc.” (FOUCAULT, 2015, p. 50). Por outro lado, como que em reação a esse horizonte, Foucault propõe um projeto de investigação que se baseia no problema das

²¹ Cf. Foucault, 1994d, p. 631-632.

“condições de constituição e de legitimidade de todo conhecimento possível, de como na história se tinha operado a passagem para fora da legitimidade (ilusão, erro, esquecimento, encobrimento, etc.)” (FOUCAULT, 2015, p. 50). No deslocamento da crítica em relação à *Aufklärung* operado por Kant, é o procedimento de análise que é comprometido. Em vez do procedimento de análise que se operacionaliza em uma investigação sobre as formas históricas legítimas de conhecer, trata-se de se perguntar “que falsa ideia o conhecimento fez dele mesmo e por qual uso excessivo ele se viu exposto, a qual dominação por consequência ele se encontrou ligado?” (FOUCAULT, 2015, p. 50-51).

Assim, o lema da *Aufklärung*, “*sapere aude*”, deve ser escutado simultaneamente à prevenção de Frederico II: raciocinem o quanto quiserem, desde que obedeçam. Desse modo, a crítica tem mais a ver com uso correto do conhecimento que com a alguma virtude como a coragem e a ousadia. Mais precisamente, a coragem de saber para Kant equivale ao reconhecimento dos limites do conhecimento. Trata-se de uma autonomia que não está em oposição à obediência ao soberano. “Kant fixou para a crítica, em seu empreendimento de desassujeitamento em relação ao jogo do poder e da verdade, a tarefa primordial, como prolegômeno a toda *Aufklärung* presente e futura, de conhecer o conhecimento” (FOUCAULT, 2015, p. 42). A ideia de espiritualidade anárquica aqui perseguida é constituída de gestos de descentramento em relação justamente ao horizonte crítico dominado por esse kantismo.

A recepção filosófica do problema da *Aufklärung* na França de Foucault vem certamente da linhagem de Mendelssohn, Kant, Hegel, Nietzsche, mas é sobretudo o tratamento fenomenológico da Escola de Frankfurt que informa a interpretação a partir da qual reage Foucault. Tem-se nesse horizonte teórico, de um lado, o problema do sentido, da constituição do sentido, a emergência do sentido, e de outro, um modo de análise que suspeita e critica as consequências nefastas do grande movimento da racionalização que foi o iluminismo: “como fez-se para que o grande movimento da racionalização nos tenha conduzido a tanto barulho, a tanto furor, a tanto silêncio e a um mecanismo tão sombrio?” (FOUCAULT, 2015, p. 46).

Se a questão kantiana em jogo na *Aufklärung* é sobre um processo de racionalização e uma saída do homem de sua menoridade, a Escola de Frankfurt quer saber “o que faz com que a racionalização conduza ao furor do poder?” (FOUCAULT, 2015, p. 46). Essa forma é recíproca e inversa à *Aufklärung* kantiana, pois é interpretada agora sob a crítica das relações entre razão e poder. É isso que caracteriza para Foucault o movimento de fundo da história do século XX, ao qual ele próprio está submetido.

Car, à force de nous chanter que notre organisation sociale ou économique manquait de rationalité, nous nous sommes trouvés devant je ne sais pas si c'est trop ou pas assez de raison, en tout cas devant sûrement trop de pouvoir; à force de nous entendre chanter les promesses de la Révolution, je ne sais pas si là où elle s'est produite elle est bonne ou mauvaise, mais nous nous sommes trouvés, nous, devant l'inertie d'un pouvoir qui indéfiniment se maintenait; et à force de nous entendre chanter l'opposition entre les idéologies de la violence et la véritable théorie scientifique de la société, du prolétariat et de l'histoire, nous nous sommes retrouvés avec deux formes de pouvoir qui se ressemblaient comme deux frères: fascisme et stalinisme. (FOUCAULT, 2015, p. 47).

Há múltiplas formas de delimitar a *Aufklärung*, admite Foucault, desde o advento do capitalismo, da ascensão da lógica burguesa, ou do surgimento da razão de estado. É um momento ímpar na formação de certo modo de ser-humano-moderno, aonde vê-se funcionar uma prática filosófica que opera desde as relações de poder, verdade e sujeito, mais especificamente, desde as relações entre as artes de ser governado e as artes de não ser governado de tal modo. A abordagem de Foucault desse problema e seu objetivo manifesto é o de deslocar as formas de análise do problema da *Aufklärung* e da filosofia moderna. A *Aufklärung* é assumida como questão central na medida que implica uma determinada investigação de caráter histórico-filosófico.

Assim, para Foucault a crítica requer engajamento numa certa prática de caráter histórico-filosófico que não se reduz nem a uma história da filosofia nem a uma filosofia da história, visto que ele concebe a interface entre filosofia e história como sendo da ordem de uma ficção histórica. Ou seja, a crítica é um domínio de experiência que não é da ordem da experiência interior, nem das estruturas subjetivas do conhecimento, nem de conteúdos históricos dados simplesmente como fatos. Na experiência da *Aufklärung* está em jogo uma “prática histórico-filosófica de fazer sua própria história” (FOUCAULT, 2015, p. 48). Trata-se da prática de fabricação de ficções históricas que seriam determinadas pelo problema das relações entre regimes de verdade e práticas de governo, que nesse texto Foucault nomeia como relações entre “estruturas de racionalidade que articulam os discursos verdadeiros e os mecanismos de assujeitamento a que elas são ligadas” (FOUCAULT, 2015, p. 48).

O que Foucault alega fazer não é nem filosofia exatamente, se esta for definida como algo que seria maculado pela referência à empiricidade como garantia de uma experiência interior, nem tampouco história, se essa for também maculada quando o problema é o da verdade do sujeito. O modo de problematização é definido assim pela interface entre uma análise empírica de conteúdos históricos aos quais os sujeitos estão ligados na medida que valem como verdadeiros. A questão de Foucault é o que é o sujeito histórico para si mesmo no

seu presente histórico dada sua sujeição ao poder da verdade. Trata-se assim de, por um lado, “dessubjetivar a questão filosófica pelo recurso ao conteúdo histórico” e, por outro, de “libertar os conteúdos históricos pela interrogação sobre os efeitos de poder cuja verdade os afeta” (FOUCAULT, 2015, p. 49). A relação entre subjetividade e verdade é o aspecto que delimita os conteúdos empíricos a serem objetos da análise filosófica, de modo que a preocupação central de Foucault é a questão: o que sou eu no tempo presente, sujeitado ao poder da verdade? Nesse sentido, a espiritualidade anárquica deve ser interpretada como uma ficção que se pergunta pela subjetividade por meio de uma investigação de caráter histórico-filosófico em que a relação a si é analisada na correspondência entre regimes de verdade e práticas de governo.

No célebre texto foucaultiano *O que são as luzes?*, no qual o filósofo francês problematiza a também célebre resposta de Kant a essa mesma pergunta, formulada pelo jornal alemão *Berlinische Monatsschrift* em dezembro de 1784, o que está em jogo é a interpretação desse texto kantiano menor como tentativa de responder o que é a filosofia moderna, o que é pensamento filosófico sobre a modernidade, em suma, o que é a própria modernidade. Para Foucault, Kant é o primeiro filósofo a propor como tarefa filosófica não simplesmente uma investigação de ordem universal, sobre um sistema metafísico ou sobre os fundamentos do conhecimento científico. Kant põe luz sobre um acontecimento do presente, quer saber o que se passa em sua atualidade: “O que é este mundo, esta época, este momento preciso em que vivemos?” (FOUCAULT, 1994d, p. 231)²², ou seja, quem é o próprio Kant enquanto parte do iluminismo?

Foucault faz derivar de Kant duas grandes tradições críticas que dividem a filosofia moderna, apesar dessas tradições não terem sido inauguradas nele. De um lado, Kant descerra uma tradição centrada em uma analítica da verdade expressa sobretudo na *Crítica da razão pura*, na qual ele “funda uma tradição da filosofia crítica que coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível” (FOUCAULT, 2010b, p. 21). É nessa tradição que se situa, por exemplo, a filosofia analítica americana e inglesa. Por outro lado, Foucault faz derivar de Kant uma outra linha de força, certamente menor, a via da atitude crítica, da ontologia de nós mesmos, onde está em jogo a questão do presente e da atualidade. Ou seja, Foucault vê em Kant duas opções filosóficas postas à atualidade:

É preciso optar ou por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou por um pensamento crítico que tomará a forma de

²² Trata-se do texto *Le sujet et le pouvoir*.

uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade. (FOUCAULT, 2010b, p. 21-22).

Para o francês, a modernidade que precisa ser definida desde a *Aufklärung* não deve ser interpretada como uma época, um intervalo de tempo na cronologia histórica, não se trata daquilo que está entre a pré-modernidade e a pós-modernidade, mas antes de uma atitude. Foucault entende por atitude um certo modo de relação com o presente, uma escolha individual, uma maneira de pensar e sentir o presente, um modo de ação e de condução de si mesmo, uma tarefa. Em suma, um *êthos*. A modernidade se configura para Foucault como uma ética, um modo de ser que articula reflexão crítica e histórica sobre o presente.

Assim, a função essencial da filosofia moderna é interrogar seu próprio presente. A filosofia como discurso moderno é a filosofia como uma superfície de emergência de uma atualidade onde se questiona o que é o presente, o que é o agora compartilhado a partir do qual se escreve e problematiza, o que é o hoje ao qual se pertence.

O presente é tomado, portanto, como acontecimento filosófico desde o qual aquele que fala sobre ele está também implicado no acontecimento, ao passo que a filosofia é tomada como forma de uma prática discursiva na qual o filósofo “não pode evitar de colocar a questão do seu pertencimento a esse presente” (FOUCAULT, 2010b, p. 14). Não se trata de inquirir o sujeito quanto ao seu pertencimento a uma doutrina, a uma tradição, nem mesmo a uma comunidade humana em geral, mas quanto ao pertencimento do sujeito a uma coletividade, “a um certo ‘nós’ [...] tomado como conjunto cultural característico da sua própria atualidade” (FOUCAULT, 2010b, p. 14), onde o pertencimento singular daquele que interroga é inescapável. Exercício do pensamento como interrogação desse “nós” de que se faz parte e em relação ao qual é preciso situar-se. Foucault encontra em Kant uma “nova maneira de colocar a questão da modernidade” (FOUCAULT, 2010b, p. 15), não como colocada tradicionalmente desde o século XVII, em vista da qual a modernidade é definida a partir de uma relação longitudinal, de polaridade ou diferencial com relação a antiguidade. A nova maneira filosófica proposta por Kant encara a modernidade desde uma relação vertical ou sagital do discurso com o presente. Ela não se caracteriza simplesmente como período de decadência, de prosperidade ou de esplendor. Este outro modo de interrogar a modernidade é definido desde a relação entre discurso e atualidade, sendo nessa relação que a questão da modernidade encontra seu lugar próprio.

A *Aufklärung*, neste sentido, é um processo cultural singular na medida que tem consciência de si mesmo, de sua própria singularidade ao se posicionar em relação ao seu

próprio tempo, isto é, de situar-se em relação ao seu passado e o seu futuro; e sobretudo, sob o conceito de *Aufklärung* Foucault identifica as operações que é preciso ter para com o presente. A *Aufklärung* é singular por ser, segundo Foucault, uma época que se autodenomina como acontecimento “que pertence a uma história geral do pensamento, da razão e do saber, no interior da qual a própria *Aufklärung* deve desempenhar o seu papel precisamente” (FOUCAULT, 2010b, p. 15). Por um lado, Foucault faz aparecer o modo como Kant procura refletir sua própria atualidade: “no texto sobre a *Aufklärung*, a questão se refere à pura atualidade. Ele não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura. Ele busca uma diferença: qual a diferença que ele introduz hoje em relação a ontem?” (FOUCAULT, 2005d, p. 337)²³. Por outro lado, trata-se de afirmar a saída da humanidade de sua menoridade, ou ainda, de afirmar *Aufklärung* como a passagem da humanidade para seu estado de maioridade. O que por sua vez carrega uma ambiguidade: ela é ao mesmo tempo um fato, no sentido que designa um processo histórico em andamento, mas ao mesmo tempo uma tarefa, uma obrigação, na medida que Kant enfatiza que é o próprio homem o responsável pela saída de sua menoridade.

A saída como tarefa da *Aufklärung* exige duas condições que são, ao mesmo tempo, ético-espirituais, pois exigem uma ação sobre si mesmo a fim de transformar-se, e político-institucionais. Na relação entre uso privado e público da razão se encontra a crítica da atualidade nesse duplo sentido, relação com o movimento histórico de conjunto já em andamento e a tarefa ética de cada indivíduo como responsável por esse movimento de conjunto. É no embate entre essas duas tradições provenientes de Kant que, segundo Foucault, podemos definir a Modernidade e também o solo onde se situa a própria *démarche* filosófica do francês.

E me parece que a opção filosófica com a qual nos vemos confrontados atualmente é a seguinte. É preciso optar ou por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade. E é essa forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche, Max Weber, etc., fundou uma forma de reflexão à que, é claro, eu me vinculo na medida em que posso. (FOUCAULT, 2010b, p. 21-22).

Neste sentido, a partir dessa ideia de uma ontologia do presente pela qual Foucault se vincula a uma tradição kantiana, vê-se que o pensamento filosófico crítico é aquele que implica uma relação consigo, um *êthos*, uma atitude de modernidade, uma “escolha voluntária”, isto é,

²³ Trata-se do texto *O que são as luzes?*

uma espiritualidade como “uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, simultaneamente, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa” (FOUCAULT, 2005d, p. 342). O interesse de Foucault nessa atitude crítica não é obviamente a fidelidade aos elementos de doutrina, mas antes a “reativação permanente de uma atitude; ou seja, um *êthos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico” (FOUCAULT, 2005d, p. 345). A noção de atitude crítica no contexto de *O que são as luzes* se confunde com o próprio modo de fazer filosofia de Foucault, isto é, com seu método arque-genealógico, com a sua forma de recortar a história. A noção de atitude crítica é um tipo de problematização que implica um *êthos* enquanto “atitude-limite”, enquanto uma crítica dos “limites atuais do necessário” (FOUCAULT, 2005d, p. 345), uma crítica prática sob a forma de uma ultrapassagem possível dos limites. Assim, a atitude crítica, além de orientar o modo de fazer pesquisa histórica de Foucault, aponta ao mesmo tempo para a constituição de uma certa relação consigo, uma prática de si em que o ser mesmo do sujeito está em jogo, uma espiritualidade.

Assim, a perspectiva foucaultiana sobre a crítica, esboçada desde a vinculação ao iluminismo kantiano, não é um projeto que visa “dar acesso a um conhecimento completo e definitivo do que pode constituir os limites históricos dos sujeitos” (FOUCAULT, 2005d, p. 349), ela é a experiência e a “a prova histórico-prática dos limites que podemos transpor” (FOUCAULT, 2005d, p. 348). Trata-se antes de um *êthos* filosófico que consiste em uma ontologia histórica de nós mesmos, um modo de ser constituído de uma atitude crítica em relação ao ser histórico. Esse *êthos* filosófico é, portanto, a correlação de uma análise histórica e da atitude prática, uma prova histórico-prática que tem por objetivo agir sobre os limites do sujeito. Esse *êthos* filosófico iluminista é uma atitude-limite, é um esforço de recolocar-se sempre novamente nas fronteiras daquilo que constituiu historicamente os sujeitos. “A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles” (FOUCAULT, 2005d, p. 347).

Portanto, o gesto foucaultiano torna positiva a crítica negativa empreendida por Kant. Se para Kant importa saber sobre as estruturas formais e universais que constituem os sujeitos, e com isso definir os limites que o conhecimento deve renunciar a transpor, o modo de problematização de que Foucault lança mão não quer definir constantes antropológicas, isto é, o sujeito em sua continuidade meta-histórica através do tempo, nem tampouco enumerar suas variações ao longo do tempo. Seu objetivo é “analisar, em sua forma historicamente singular, as questões de alcance geral” (FOUCAULT, 2005d, p. 351), posto que “a experiência que fazemos de nós mesmos constitui figuras históricas determinadas por uma certa forma de

problematização, que definiu objetos, regras de ação, modos de relação consigo mesmo” (FOUCAULT, 2005d, p. 350). A Foucault interessa reverter a crítica em direção à singularidade, à contingência e à obrigatoriedade daquilo que é imposto enquanto universal, necessário e obrigatório (FOUCAULT, 2005d, p. 347). Dessa forma, Foucault pretende transformar “a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível” (FOUCAULT, 2005d, p. 347), que por sua vez “é sempre limitada, determinada e, portanto, a ser recomeçada” (FOUCAULT, 2005d, p. 349).

A crítica arqueo-genealógica, diferente da kantiana, não tem por objetivo estabelecer o que é possível conhecer ou fazer desde as estruturas universais da subjetividade, do conhecimento ou da moralidade, mas, desde as contingências que dão forma aos sujeitos, pretende investigar “a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos” (FOUCAULT, 2005d, p. 348). A crítica genealógica é uma maneira de deixar de ser. Quando Foucault afirma que uma ontologia histórica de nós mesmos é uma crítica genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método, quer dizer que seu fim é deixar de ser aquilo que somos partindo de uma análise histórica daquilo que nos tornou aquilo que somos. E não é de outra forma que Foucault acredita que se pode “avançar para tão longe e tão amplamente quanto possível o trabalho infinito da liberdade” (FOUCAULT, 2005d, p. 348).

Essa atitude histórico-crítica, ao mesmo tempo que é uma atitude-limite, é uma atitude experimental na medida em que Foucault se distancia dos “projetos que pretendem ser globais e radicais”. Recusa os “programas de conjunto de uma outra sociedade, de um outro modo de pensar, de uma outra cultura, de uma outra visão do mundo” e as promessas do novo homem que os piores sistemas políticos repetiram ao longo do século XX. (FOUCAULT, 2005d, p. 348). Foucault opta pelas experiências históricas que põem em xeque a realidade, para nelas perceber as fissuras em que é possível ultrapassar a si próprio. Foucault se inclina para as transformações pontuais e parciais na vertical do seu próprio tempo, por meio da “correlação da análise histórica e da atitude prática” (FOUCAULT, 2005d, p. 348).

A espiritualidade anárquica, portanto, é informada por esse *êthos* que não tem relação com uma fidelidade a elementos doutrinários, ou a uma moralidade específica, constituída tão somente de um “deixar de ser”, de uma experiência histórico-prática dos limites a serem transpostos. De uma ascese, de um exercício de si sobre si que tem como fim a reativação permanente de uma atitude transgressiva de ultrapassagem dos limites, sem expectativa de um fora. O vínculo entre crítica, espiritualidade e ética que aqui se apresenta já esboça em linhas gerais a tese de que Foucault opera um anarquismo ético-metodológico como crítica da

modernidade ao propor um *êthos* filosófico que consiste na crítica permanente de nosso ser histórico desde a perspectiva de uma “arte de não ser governado”.

Essa opção demanda, portanto, análises de natureza histórico-críticas não das representações que os homens se fazem deles mesmos e das condições que determinam o conhecimento dos sujeitos, mas das práticas, isto é, análises das tecnologias e estratégias que determinam o que eles fazem e a maneira pela qual o fazem. De um lado, o aspecto tecnológico dessas análises versa sobre as formas de racionalidade que organizam as maneiras de fazer, ao passo que, por outro lado, sua perspectiva estratégica problematiza a história desde a “liberdade com a qual eles agem nesses sistemas práticos, reagindo ao que os outros fazem, modificando até certo ponto as regras do jogo” (FOUCAULT, 2005d, p. 350).

Se neste subcapítulo procuramos indicar a perspectiva histórico-estratégica em vista da qual uma ontologia de nós mesmos seria possível, nos próximos dois subcapítulos nos deteremos na discussão dos aspectos histórico-tecnológicos aos quais reagem a história da ética e da ascética de Foucault. Ou seja, trata-se de entender qual é a forma de governo, a natureza das relações de poder que incidem não somente sobre territórios e coletivos humanos, mas que buscam conduzir a alma e a subjetividade dos indivíduos.

2.3 GOVERNAMENTALIDADE

É no poder pastoral que Foucault encontra tanto a matriz da governamentalização que caracteriza a modernidade, como é também a partir dela que se pode depreender a matriz da atitude crítica no mundo ocidental: temos aí a matriz do assujeitamento e do desassujeitamento moderno. Recapitulando o fio da meada, o primeiro subcapítulo retirou como ponto de partida de uma espiritualidade anárquica a ideia de uma arte de vida como plano apropriado à resistência frente aos micro-fascismos que atravessam a subjetividade moderna. No segundo subcapítulo, delimitamos o paradigma histórico-crítico de uma arte de não ser governado, tal como alimentada por uma crítica permanente do nosso ser histórico. No presente subcapítulo e no próximo, por sua vez, tratar-se-á de abordar as artes de governar ou da governamentalidade como campo teórico apropriado para se pensar a constituição da subjetividade moderna e suas tecnologias.

Nesse sentido, o século XVI é um momento histórico estratégico para Foucault. É então que se dá o afloramento das “artes de governar”, assim como é então que se dá o importante cruzamento de dois movimentos que acabam por propiciar um terreno fértil a esse

processo de governamentalização. Por um lado, o século XVI é o momento do desfalecimento das estruturas feudais e do aparecimento dos grandes Estados administrativos. Por outro lado, é também o século de aparecimento de um movimento que é de uma ordem totalmente outra, a Reforma Protestante e a Contra-reforma.

Movimento, de um lado, de concentração estatal; movimento, de outro lado, de dispersão e de dissidência religiosa: é aí, creio, no cruzamento desses dois movimentos, que se coloca, com aquela intensidade particular do século XVI evidentemente, o problema do “como ser governado, por quem, até que ponto, com que fim, por que métodos”. (FOUCAULT, 2008d, p. 119).

A princípio, essa história da governamentalização que Foucault acabou por realizar tinha aparentemente como alvo estudar um objeto até então ausente em seus estudos, o Estado, mais especificamente, o Estado em relação às artes de governar e suas especificidades. Nesse sentido, governamentalidade seria precisamente

[...] o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. (FOUCAULT, 2008d, p. 143).

De outra forma, ela seria também

[...] a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros - soberania, disciplina - e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo e, por outro lado, o desenvolvimento de uma série de saberes. (FOUCAULT, 2008d, p. 143-144).

Trata-se aí do processo de governamentalização do Estado, o qual deu ensejo, pouco a pouco, a um Estado “que já não é essencialmente definido por sua territorialidade, pela superfície ocupada, mas por uma massa: a massa da população, com seu volume, sua densidade, com é claro, o território no qual ela se estende, mas que de certo modo não é mais que componente seu” (FOUCAULT, 2008d, p. 145).

Não digo que o Estado nasceu da arte de governar, nem que as técnicas de governo dos homens nascem no século XVII. O Estado, como conjunto das instituições da soberania, existia havia milênios. As técnicas de governo dos homens também eram mais que milenares. Mas foi a partir de uma nova tecnologia geral de governo dos homens que o Estado adquiriu a forma que conhecemos. (FOUCAULT, 2008d, p. 162).

Foucault situa o século XVI como um centro gravitacional, na medida que esse século, com a Reforma e a Contra-reforma, funcionou como um marco temporal que sublinha a crise do pastorado cristão e seus movimentos de resistência, ao passo em que também sinaliza o começo de uma outra época, marcada por toda uma série de procedimentos, tecnologias e saberes advindos do período pastoral, os quais foram reinseridos, reaproveitados, ressignificados no contexto clássico-político, iniciando-se o que Foucault chamou de era das “artes de governar”, entendida como um longo processo de governamentalização do Estado. Em outras palavras, o século XVI é o ponto em que Foucault se pergunta: como essa governamentalidade nasceu a partir de um modelo arcaico que é o da pastoral cristã, e por quais caminhos se desenvolveu?

Quando Foucault vai aos dicionários franceses à procura da palavra governo, em um período anterior à aquisição de seu sentido político-estatal, isto é, em um período anterior ao século XVI, mais precisamente, entre os séculos XIII-XV, ele percebe uma grande gama de sentidos possíveis. Havia um sentido de governo fortemente espacial, físico: ir em frente, seguir um caminho, fazer seguir um caminho, ou ainda, um sentido que se referia à garantia da subsistência. Havia também referências à forma como se conduziam as almas e os corpos. Governar podia querer dizer a imposição de um regime, como um médico impõe um regime a um paciente, ou como um paciente se impõe um regime. Havia também o sentido de uma relação de mando, chefia ou subordinação entre indivíduos; além de referências mais estritamente morais, como no exemplo de alguém que era de mau governo, ou seja, se conduzia mal. Em suma,

vemos que a palavra “governar”, antes de adquirir seu significado propriamente político a partir do século XVI, abrange um vastíssimo domínio semântico que se refere à subsistência material, à alimentação, que se refere aos cuidados que se podem dispensar a um indivíduo e à cura que se pode lhe dar, que se refere também ao exercício de um mando, de uma atividade prescritiva, ao mesmo tempo incessante, zelosa, ativa, e sempre benévola. (FOUCAULT, 2008d, p. 164).

Entretanto, nesta vasta vegetação de significados, duas observações precisam ser marcadas a fim de ratificar aquilo que parece realmente chamar a atenção de Foucault na escolha dessa nova palavra. Primeiro, governo se refere a um tipo de poder, de controle, de condução que se dirige tanto para o próprio sujeito (governo de si), quanto a outros sujeitos (governo dos outros): “refere-se ao controle que se pode exercer sobre si mesmo e sobre os outros, sobre o corpo, mas também sobre sua alma e sua maneira de agir” (FOUCAULT, 2008d, p. 164). Segundo, um traço comum a praticamente todos os sentidos de governo do

período descrito é o que se refere à prática do governo: os homens são o objeto do governo, “nunca se governa um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política. Quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades” (FOUCAULT, 2008d, p. 164). Nesse sentido, a confissão aparece como uma importante articulação entre governo de si e governo dos outros, pois nela se exige tanto um exame minucioso, um perscrutamento contínuo de si mesmo, assim como ela também fornece a um outro os meios de acesso à interioridade do sujeito, logo, meios de controle e vigilância da subjetividade. A confissão surge ainda como um importante exemplo de técnica de governo por tratar-se de um tipo de prática que só se dá na individualidade, ou seja, não age de maneira totalizadora, impessoal ou invariável, como é o caso de um tipo de poder de cunho jurídico ou político-territorial.

É justamente por este motivo, por esta característica fundamental da noção de governo – sua referência aos homens, aos indivíduos e não à um território – que o poder pastoral surge enquanto peça fundamental: o poder pastoral é um tipo específico de poder sobre os homens, modelo e matriz de procedimentos de governo. No curso *Segurança, território e população*, o tema do governo e da governamentalidade é desenvolvido primeiramente em referência ao governo das almas, como uma arte que atua como pano-de-fundo na temática maior da governamentalidade. A este governo das almas, Foucault denomina de poder pastoral. Na sua especificidade pastoral, o governo é abordado em função da estruturação de um mecanismo de poder de cunho religioso que remonta aos séculos III e IV d.C., e que tem suas raízes no Oriente mediterrâneo, junto à tradição hebraica. Este se estende até o século XVIII, sofrendo reformulações significativas principalmente no século XVI, com o advento da Reforma Protestante e da Contra-reforma.

Talvez a principal novidade trazida por essa nova terminologia – governo, governamentalidade –, seja a abrangência dos objetos referentes ao que Foucault chamou em *A vontade de saber* de “formas terminais” do poder. No livro de 1976 Foucault ressaltou que:

a análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estas são apenas e, antes de mais nada, suas formas terminais. (FOUCAULT, 2009, p. 102).

Nesta situação o poder é entendido como uma “multiplicidade de correlações de forças” que se apoiam, se transformam, se contrariam, que eventualmente se cristalizam em formas institucionais, dando origem a tais formas terminais do poder e tomando “corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais” (FOUCAULT, 2009, p. 103).

A analítica do poder toma como método as “correlações de força que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder” (FOUCAULT, 2009, p. 103). A noção de governo não vem desconsiderar tal proposição metodológica que visa recusar o poder como que emanando de um lugar central, e nem tomar as análises a partir das “formas terminais” ou “estados de poder”. Parece-nos que a pesquisa em torno da noção de governo e governamentalidade fornece a abrangência necessária que permite a Foucault incluir numa mesma equação tanto as formas terminais como as germinais do poder. Mais rigorosamente, essa nova grade conceitual-metodológica que a governamentalidade inaugura, e que se desloca do poder enquanto correlações de forças para a de condução de condutas, enquanto campo de ação sobre ações, toma esses objetos, antes tidos como formas terminais do poder, como sendo objetos possíveis das múltiplas formas de governo, dentre muitos modos possíveis de condução dos homens.

O que eu queria fazer – e era esse o objeto da análise – era ver em que medida se podia admitir que a análise dos micropoderes ou dos procedimentos da governamentalidade não está, por definição, limitada a uma área precisa, que seria definida por um setor da escala, mas deve ser considerada simplesmente um ponto de vista, um método de decifração que pode ser válido para a escala inteira, qualquer que seja a sua grandeza. Em outras palavras, a análise dos micropoderes não é uma questão de escala, não é uma questão de setor, é uma questão de ponto de vista. (FOUCAULT, 2008c, p. 258).

Candiotto (2010a) analisa esse deslocamento da analítica do poder à genealogia da governamentalidade na perspectiva da relação entre unidade e multiplicidade no interior do pensamento foucaultiano. Na analítica, Foucault parecia privilegiar as multiplicidades de correlações estratégicas de força em detrimento da unidade do Estado, da soberania como perspectiva de análise das relações de poder. A partir de 1978, Foucault redimensiona o significado de “multiplicidade das relações”, pois as “unidades” são postas na perspectiva da multiplicidade, não de forças, mas de modos de governo, de ação sobre ações: “se, na analítica microfísica do poder, Foucault era acusado de prescindir do Estado, agora ele o problematiza como uma das possibilidades das múltiplas técnicas de governo” (CANDIOTTO, 2010a, p. 39).

Essa grade de governamentalidade – podemos supor que ela é válida quando se trata de analisar a maneira como se conduz a conduta dos loucos, dos doentes, delinquentes, das crianças –, como essa grade da governamentalidade também pode valer quando se trata de abordar fenômenos de outra escala, como por exemplo uma política econômica, como a gestão de todo um corpo social, etc. (FOUCAULT, 2008c, p. 258).

A partir dos cursos no *Collège de France* de 1978-1979, *Segurança, território, população* e *Nascimento da biopolítica*, dois eixos de pesquisas são agora viáveis, isto é, a problematização do Estado e as práticas de governamentalidade política, bem como a problematização do sujeito e as práticas de subjetivação.

A partir da problematização da governamentalidade em 1978, o germinal e o sedimentado são pensados como campos de possibilidades plurais e imanentes entre si. Isso permite concluir o seguinte: se a governamentalidade proporcionou uma modificação ou até mesmo uma fratura no interior da analítica do poder, em compensação ela facultou tratar num mesmo plano de imanência a genealogia da racionalidade política estatal moderna e a constituição ética do indivíduo, a macropolítica e a micropolítica, o governo dos outros e o governo de si mesmo. (CANDIOTTO, 2010a, p. 43).

A partir da noção de governo é possível analisar tanto o governo de si mesmo, implicado por exemplo na prática da exagorese cristã, como o governo dos outros nos vários graus possíveis da escala social: tanto relações de governo binárias (como na direção de consciência estóica e cristã), suas formas macro-sedimentadas (como é o caso da cristianismo em sua forma institucional católica), ou da governamentalidade política (razão de Estado, liberalismo, neoliberalismo).

A ideia de governo dos homens, segundo Foucault, não é grega, como aparentemente ocorre com tudo que tradicionalmente se refere à história da política Ocidental. Na Grécia, o que é marcadamente característico é o poder que se exerce em relação à polis, à cidade, não aos homens. A metáfora que melhor figura esse tipo de governo é a do leme, do timoneiro, ou seja, daquele que está à frente do governo de um barco em seu objetivo de garantir sua segurança e chegada à salvo no porto desejado, de modo semelhante àquele que está à frente de uma cidade em sua condução e garantia de bom funcionamento: “o objeto do governo, aquilo sobre o que recai o ato de governar, não são os indivíduos. O capitão ou o piloto do navio não governa os marujos, governa o navio. É da mesma maneira que o rei governa a cidade, mas não os homens da cidade” (FOUCAULT, 2008d, p. 165).

No contexto grego os homens são governados de forma indireta, isto é, são governados somente enquanto compõem e fazem parte da cidade, parte de um território. Para Foucault, o tipo de governo que tem os homens como seu objeto principal é de outra origem, e deve ser buscado primeiramente em um Oriente pré-cristão, sobretudo, entre os hebreus e na constituição de um poder de tipo pastoral, ou seja, um tipo de poder que não tem como metáfora um rei, um governante que se assemelha a um timoneiro que, de maneira primordial, se atém à gerência do barco, da cidade, de um território, mas antes trata-se de um poder de tipo pastoral

que se orienta em direção à condução das ovelhas, onde o rei, aquele que comanda, é entendido enquanto um pastor em relação aos homens. Em segundo lugar, a história desse governo dos homens também ocorrerá em um Oriente cristão. Passaremos rapidamente pelo primeiro período e nos deteremos mais no segundo, em que o problema da confissão se circunscreve.

O pastorado, ou o poder pastoral, repousa fundamentalmente numa relação de tipo rebanho-pastor, que em última análise é uma relação religiosa entre Deus e os homens e na qual Deus é o pastor dos homens, algo totalmente diferente do que se passou no caso grego: “no Antigo Testamento, a relação dos judeus com Deus se traduz pela metáfora do Deus-pastor. Na cidade grega, a relação dos indivíduos com a divindade parece mais a relação existente entre o capitão de um navio e seus passageiros²⁴” (FOUCAULT, 2006b, p. 321). Em algumas culturas, como a egípcia, assíria e babilônica, o rei era referido enquanto pastor dos homens assim como Deus, o que permitia traçar relações entre a função do deus e a do rei. O rei era um pastor subalterno, assumia um cargo de confiança do próprio deus para governar seu rebanho. Na cultura hebraica o título de pastor é reservado a Deus, um rei hebreu nunca era referido enquanto pastor (com exceção do rei Davi).

A relação pastoral, em sua forma plena e em sua forma positiva, é portanto, essencialmente, a relação entre Deus e os homens. É um poder de tipo religioso que tem seu princípio, seu fundamento, sua perfeição no poder que Deus exerce sobre seu povo. (FOUCAULT, 2008d, p. 167-168).

Foucault oferece três características gerais que caracterizam o poder do pastor nesse contexto hebraico, em que o tema do pastorado se desenvolveu e se intensificou de forma singular. Primeiro, como já falamos, o poder pastoral não atua sobre um território, sobre uma cidade, mas sim sobre um rebanho, uma multiplicidade em deslocamento, desterritorializada. (FOUCAULT, 2008d, p. 169). Em segundo lugar, o poder pastoral é um poder benfazejo, que tem como alvo a salvação do rebanho e não da cidade em sua unidade fictícia, não a conquista de territórios ou riquezas, como é o caso dos gregos, exemplificado pela metáfora do timoneiro. Trata-se de uma benevolência constante, pois o pastor provê as necessidades diárias; de uma benevolência individualizada, pois o cuidado com a subsistência é pessoal; por fim, de uma benevolência final, pois trata-se de supor sempre uma teleologia no exercício do pastorado, uma condução ao aprisco final. Por último, e o que mais nos interessa, o poder pastoral é um poder individualizante. O pastor dirige todo o rebanho, mas ao mesmo tempo cada um: *omnes et singulatim*. Trata-se, como afirma Prado Filho, da junção “totalização + individualização –,

²⁴ Trata-se do texto *Foucault estuda a razão de Estado*.

uma vez que conduzir o todo implica governar cada um de forma capilar e individualizada” (PRADO FILHO, 2012, p. 113). Esta difícil habilidade de cuidar de todos e cada um é certamente um problema que fez parte tanto do desenvolvimento e organização das técnicas de poder do pastorado cristão como das técnicas modernas de poder.

É somente a partir do mapeamento histórico de um tipo de poder dessa espécie que se torna possível entender a hipótese de uma espiritualidade ou de uma arte de vida como horizonte de resistência à governamentalização da vida. É somente a partir do discernimento do alcance do poder nas tramas da individualidade, da identificação dos dispositivos e de sua operacionalidade articulando verdade e subjetividade, que se pode deixar de ser o mesmo. A temática do governo, sobretudo em sua forma pastoral-individualizadora, transforma o sujeito em um campo agonístico modificável, constituído por práticas de governo.

2.4 PASTORADO CRISTÃO

O pastorado enquanto técnica específica do poder sobre os homens, enquanto modelo e matriz de procedimentos de governo, se inicia e adentra de fato o Ocidente por meio do cristianismo. Na perspectiva de Foucault, a despeito do termo cristianismo abranger diversas realidades, ele pode ser definido, de maneira geral, a partir de sua principal novidade, isto é, a partir daquilo que somente o desenvolvimento dele trouxe ao Ocidente: o cristianismo é um processo que transformou uma comunidade religiosa, uma religião, em uma Igreja, ou seja, em “uma instituição que aspira o governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los à vida eterna no outro mundo, e isso na escala não apenas de um grupo definido, não apenas de uma cidade ou Estado, mas de toda a humanidade” (FOUCAULT, 2008d, p. 196). É nesse encaixe, totalmente vinculado ao desenvolvimento dessa religião como Igreja, que se desenvolveu o poder pastoral, o qual não deixou de se expandir e de se aperfeiçoar durante mais de quinze séculos, isto é, desde os séculos II e III depois de Cristo passando pelo século XVIII e mesmo extrapolando-o: “o poder pastoral em sua tipologia, em sua organização, em seu modo de funcionamento [...] é sem dúvida algo de que ainda não nos libertamos” (FOUCAULT, 2008d, p. 197).

Há, portanto, uma clara tomada de posição metodológica que visa abordar o cristianismo e suas tecnologias via sua institucionalização, via sua força política, e ao mesmo tempo a recusa de uma posição que buscasse a gênese ou a essência do cristianismo. Para Senellart,

[...] recusar a questão da origem não é somente reduzir o cristianismo à sua pura dimensão histórica, evacuando dele qualquer horizonte de transcendência, já que essa história, qualquer que seja a interpretação que demos a ela, começa com Jesus; é escolher analisá-la do ponto de vista da instituição ou, mais exatamente do processo de institucionalização. (SENELLART, 2012, p. 85-86).

Entre o pastorado hebraico, que vimos anteriormente, e o pastorado cristão, certamente não houve uma simples transposição, antes deslocamentos, alargamentos, aprofundamentos. No caso hebraico o pastorado era apenas uma das possíveis maneiras de conceber a relação entre Deus e os homens. No cristianismo o tema do pastor ganha autonomia, se torna a relação fundamental, ela abarca todas as outras possíveis relações entre Deus e os homens. Vê-se também que entre o povo hebraico não havia uma instituição pastoral em sentido forte, ninguém era pastor sobre alguém, mesmo o rei hebreu não era pastor, somente Deus era pastor. No cristianismo a relação pastor-rebanho é global por força de sua institucionalização e sua autonomização numa forma de poder, num “pastorado que tem suas leis, as suas regras, as suas técnicas, os seus procedimentos” (FOUCAULT, 2008d, p. 201). O pastorado também deixa de ser uma macro-bipolaridade entre Deus e seu povo e se redimensiona de alto abaixo na hierarquia da Igreja. Obviamente, Cristo é o pastor por excelência, mas suas funções são delegadas aos dirigentes em todo o corpo eclesial. Cristo é pastor, os apóstolos também o são, assim como os padres e os abades.

Pode-se dizer que toda a organização da igreja, de Cristo aos abades e aos bispos, é uma organização que se apresenta como pastoral. E os poderes que a Igreja detém são dados, que dizer, ao mesmo tempo organizados e justificados como poder do pastor em relação ao rebanho. (FOUCAULT, 2008d, p. 203).

Nessa lógica o poder sacramental tem função fundamental: o batismo é o processo de inserção das ovelhas no rebanho; a comunhão alimenta espiritualmente as ovelhas; a penitência é o poder de reintegração ao rebanho. Em suma, “o poder religioso é [...] o poder pastoral” (FOUCAULT, 2008d, p. 203), e é ao mesmo tempo um poder globalizante – institucionalizado, autônomo – e específico. O poder pastoral que se desenvolveu por dentro do cristianismo manteve-se sempre distinto do poder político. Com isso Foucault não quer afirmar que o poder pastoral tenha como alvo somente a alma em contraposição ao corpo, mas sim que a condução das almas implica em uma condução da vida inteira em todos seus aspectos e também em sua coletividade.

O poder pastoral – e é essa uma das suas características fundamentais [...] e um dos seus paradoxos – só se encarrega da alma dos indivíduos na medida em que essa condução das almas também implica uma intervenção, e uma intervenção permanente na condução cotidiana, na gestão das vidas, mas também nos bens, nas riquezas, nas coisas. Ele diz respeito não apenas aos indivíduos, mas também à coletividade. (FOUCAULT, 2008d, p. 204).

O poder pastoral é, portanto, um poder que tem como alvo a salvação no além, mas que tem sua ação calcada no mundo. Trata-se de um poder terreno, entretanto, não político. Foucault também se esforça em marcar esta distinção entre o poder político e o poder pastoral não para negar suas relações, seus entrecruzamentos, apoios, e conflitos, mas para salientar a especificidade tanto do poder pastoral quanto da enigmática e complexa relação deste com poder político.

A fim de conceituar o que seja o pastorado cristão Foucault procurou demarcar a especificidade do poder pastoral por meio de três temas gerais – a salvação, a lei e a verdade –, de maneira a explicitar e aprofundar seus deslocamentos, reformulações e distanciamentos em relação principalmente ao contexto grego.

O que de forma geral compõe o tema da salvação é o objetivo geral de guiar, promover o avanço e o acesso dos indivíduos à salvação, seja de suas almas, seja da cidade, seja de um povo. O que sem dúvida não revela a especificidade do tema em nenhum contexto específico. Tanto entre os gregos e o problema da salvação cidade, como entre os hebreus e o problema da salvação do rebanho, há um aspecto comum que é certa reciprocidade global e moral, uma noção de comunidade de destino envolvendo o povo, a cidade, as ovelhas e seus guias, governantes ou dirigentes. Em tal perspectiva, por um lado, a desgraça de uma cidade é culpa e responsabilidade daquele que a dirige. Por outro lado, a existência de um mau rei é a punição do destino ou de um deus à injustiça e ingratidão. Em suma, se a cidade ou o rebanho é perdido por inaptidão de seus dirigentes, estes estariam juntamente perdidos, ou, inversamente, juntamente salvos, constituindo-se um destino comum.

No caso do pastorado cristão havia também reciprocidade, mas esta é bem mais complexa. Ao invés de uma relação global entre a cidade e o rei, entre as ovelhas e o pastor, o pastorado cristão, na perspectiva de Foucault, instaura uma relação não global, mas antes uma relação distributiva que é integral e paradoxal. Ao dizer que a relação em voga no pastorado cristão é integral quer ele evidenciar que o objetivo do pastor não é somente a salvação das ovelhas em um sentido coletivo, global, mas também individual, particular. O pastor deve prover e promover a salvação de todos e de cada um. “Nenhuma ovelha é indiferente. Nem uma só deve escapar desse movimento, dessa operação de direção e de condução que leva à

salvação. [...] Todos, quer dizer salvar a todos, quer dizer salvar o todo e cada um” (FOUCAULT, 2008d, p. 223-224). Essa mesma integralidade carrega um paradoxo na medida em que é de se supor que para um pastor salvar a todas as ovelhas de um rebanho, é por vezes necessário sacrificar, abandonar, expulsar algumas do rebanho, para que não contaminem ou comprometam as demais. O paradoxo aparece quando a salvação de cada ovelha é a tal ponto inegociável que se necessário for, o pastor deve abandonar a todo o rebanho a fim de salvar a uma única. Vale ressaltar que essa problemática não é meramente teórica ou metafórica, mas se apresentou enquanto um problema real de saber o que fazer em relação aos que haviam renegado a Igreja, se era preciso esforçar-se em trazê-lo de volta ao rebanho ou mantê-los distantes e salvaguardar a maioria.

Somado a essa relação distributiva integral e paradoxal que marca o tipo de condução a propósito da salvação em jogo no poder pastoral cristão, Foucault aponta ainda quatro princípios inseridos pelo cristianismo, segundo ele, absolutamente específicos e que de modo algum se encontravam presentes anteriormente.

1. Princípio de responsabilidade analítica. O pastor cristão deveria prestar contas a Deus de suas ovelhas no fim de sua vida, tendo em conta mais que uma responsabilidade numérica e individual, ou seja, atuante no nível da contagem das ovelhas e da averiguação de quantas se perderam ou se salvaram. A responsabilidade analítica exige do pastor “prestar contas de todos os atos de cada uma das suas ovelhas, de tudo o que puder ter acontecido a cada uma delas, de tudo de bom e de mau que elas possam ter feito em cada momento” (FOUCAULT, 2008d, p. 225), uma responsabilidade no nível qualitativo e factual.

2. Princípio de transferência exaustiva e instantânea. Além de prestar contas a Deus de suas ovelhas no dia do juízo final, a ele serão comutados todos os méritos e deméritos, as faltas e as vitórias. Transferência, das ovelhas ao pastor, de todos seus feitos com o objetivo de fazer com que o pastor trate a salvação de outrem como sua própria.

3. Princípio da inversão do sacrifício. Se a salvação do pastor está ligada globalmente à salvação do seu rebanho, isto deve ser entendido até às últimas consequências. O pastor deve estar disposto a morrer por suas ovelhas, por cuidado delas e por amor a elas deve tomá-las sob seu jugo, e isso em uma perspectiva tanto temporal quanto espiritual. Concretamente, esse problema se mostrara sobretudo na prática de direção de consciência, em que a exposição exaustiva ao pecado do dirigido colocará em risco a alma daquele que o dirige. Trataremos desse assunto logo mais.

4. Princípio da correspondência alternada. A salvação tanto do rebanho quanto do

pastor, que vimos anteriormente estar interligadas, vinculam-se a uma relação entre os méritos e deméritos de ambos. O mérito do pastor é diretamente proporcional aos deméritos de suas ovelhas. Quanto mais desviada a ovelha, melhor, mais apto e aprovado o pastor que a conduz a salvação e mais próximo de sua própria salvação. Por outro lado, os deméritos do pastor não devem ser omitidos e disfarçados, antes, devem funcionar como pontos de empatia, de identificação e edificação para os dirigidos. É de bom tom que se admita seus erros, se humilhe e peça perdão publicamente. Logo, “assim como de um lado as fraquezas das ovelhas fazem o mérito e asseguram a salvação do pastor, inversamente as faltas ou as fraquezas do pastor são um elemento da edificação das ovelhas e do movimento, do processo pelo qual ele as conduz para a salvação” (FOUCAULT, 2008d, p. 226). Desse modo, assim como os deméritos do pastor contribuem para a salvação das ovelhas, as fraquezas das ovelhas contribuem para a salvação do pastor.

Em suma, com tais pontos Foucault quer deslocar o tema geral da salvação centrado em uma comunidade de destino, no plano de uma reciprocidade geral, maciça, que envolve tanto o pastorado hebraico como em certa medida o tipo de exercício político grego, em direção à tecnologia inovadora do pastorado cristão, calcada em uma sutil economia dos méritos e deméritos. O pastor cristão age dentro dessa sutil economia que “supõe uma análise em elementos pontuais, mecanismos de transferência, procedimentos de inversão, ações de apoio entre elementos contrários, em suma, toda uma economia detalhada dos méritos e deméritos, entre os quais, por fim, Deus decidirá” (FOUCAULT, 2008d, p. 228-229). De fato o pastor cristão tem uma função importante na condução da salvação de suas ovelhas, mas como a citação precedente já apontou, a salvação definitiva sempre escapará das mãos do pastor, na medida que ele nunca de fato a opera, mas somente a administra, a orienta, pois em última instância a salvação cabe a Deus, o que não deve comprometer sua autoridade em relação às ovelhas. Para Chevallier, “*qui signifie que nulle volonté propre du supérieur ne doit guider l'exercice de son autorité, mais seulement sa propre soumission à ce qui le dépasse: un supérieur plus élevé, mais surtout, ultimement, Dieu et le salut d'autrui*” (CHEVALLIER, 2011, p. 143). O que certamente matiza o papel mais coercitivo do pastor, tal como ele fora retratado no curso de 1975, *Os anormais*.

A problemática da lei, na qual o pastorado também está envolvido, esteve diretamente ligada ao problema anterior da salvação. Para que o rebanho, para que o povo fosse salvo e alcançasse a salvação, era exigida a submissão à vontade daquele que é seu pastor supremo, o próprio Deus. Segundo Foucault o cristianismo não é uma religião da lei, mas da vontade ou

das vontades de Deus. É de se deduzir com isso que o pastor, seu papel, não é ser o homem da lei, daquele que dita a lei, de maneira que a relação entre o pastor e o rebanho não se dá no nível jurídico, mas no da pura obediência. Segundo Foucault, entres os gregos não existia a esfera da obediência, pois o cidadão grego só se deixava governar a partir de formas que não eram exatamente da mesma ordem da obediência, já que se tratava da lei e da retórica. A esfera das leis se refere ao “respeito às decisões da assembleia, respeito às sentenças dos magistrados, enfim, respeito às ordens que se dirigem, ou a todos da mesma maneira, ou a alguém em particular, mas em nome de todos” (FOUCAULT, 2008d, p. 230). Tem-se também entre os gregos a esfera da persuasão, da retórica, isto é, do “conjunto de procedimentos pelos quais os homens se deixam levar, persuadir, seduzir por outra pessoa” (FOUCAULT, 2008d, p. 230), como é o caso dos diálogos filosóficos ou do que se passava na relação entre o médico e o paciente, entre o orador e a assembleia.

O pastorado organizou algo totalmente diferente disto, uma instância de obediência pura. Como dissemos o cristianismo não é uma religião da lei, ou seja, da proposição que se aplica de forma homogênea e unitária a todos de igual modo; antes, ele é uma religião da vontade de Deus e, nessa medida, o pastor nem é o homem da lei nem seu representante. A ação pastoral é conjuntural, individual, de modo que não se trate a todos da mesma maneira. A figura do pastor se distancia assim da imagem de um juiz e se aproxima da imagem de um médico no trato de suas ovelhas, daquele que trata individualmente levando em conta o contexto e os procedimentos eficazes a cada caso. Sem dúvida, o cristianismo também existe no nível da lei, já que o pastor deve fazer conhecer as vontades gerais de Deus para toda a humanidade, as decisões da igreja a que todos devem se submeter, mas não é essa a forma fundamental do modo de ação do pastor cristão, que é sobretudo uma forma individual: o poder pastoral é um poder de tipo individualizante. Tema que de certa forma já estava presente no pastorado hebraico, pois apesar deste ser uma religião da lei, a ação do pastor também devia ser individual. No entanto, há no tema do pastorado um elemento que se faz unicamente presente no caso cristão, a saber, uma relação de dependência integral.

Essa dependência se caracteriza, primeiramente, por uma relação de submissão não à lei ou a princípios, como vimos, mas a um outro, na medida que a relação diretor-dirigido é uma condição fundamental do princípio de obediência cristã. Temos aí a ideia central de que obedecer, para um cristão, “não é obedecer em função de um elemento racional qualquer, é pôr-se inteiramente na dependência de alguém por ser alguém” (FOUCAULT, 2008d, p. 232). O exemplo concreto e no qual esse processo é totalmente institucionalizado é no cotidiano da

vida monástica, onde desde o primeiro passo para dentro do monastério se é colocado sob a direção e responsabilidade de um outro mais experiente (estado de submissão que, na verdade, perdurará para sempre). Este assunto será longamente retomado e desenvolvido por Foucault em *Du gouvernement des vivants* (2012), no contexto da pesquisa da constituição desse sujeito obediente fruto de tecnologias cristãs de poder no âmbito monástico, as quais, por sua vez, sofrerão reapropriações ao longo da história do Ocidente, encontrando-se aqui, de todo modo, as linhas gerais do problema da obediência cristã. Esta é ponto essencial e inegociável na formação daquele que adentra a vida monástica, a tal ponto que o critério para se designar o que seja um bom noviço está totalmente vinculado à capacidade de obedecer a seu diretor, a ponto de considerar uma falta toda e qualquer ação que não lhe tenha sido ordenada por seus superiores. Tratava-se de uma relação de completa e absoluta de submissão, independentemente de todas as dificuldades e absurdos que determinada ordem pudesse implicar para aquele que devia obedecer: ainda que certa ordem lhe parecesse ingrata, dura, ou mesmo que ela rompesse com as leis mais naturais, como a preservação da própria vida, ainda assim a ordem devia ser acatada e cumprida. Em suma, estabelece-se aí uma relação de servidão geral.

A obediência cristã, a obediência da ovelha a seu pastor é portanto uma obediência integral de um indivíduo a um indivíduo. Aliás, aquele que obedece, aquele que é submetido à ordem, é chamado de *subditus*, literalmente, aquele que é destino, dado a outro e que se encontra inteiramente à disposição e sob a vontade deste. (FOUCAULT, 2008d, p. 234).

Em segundo lugar, a dependência integral que caracteriza a relação que está em jogo no pastorado cristão não é finalizada. Tal qualidade está em contraste com a atitude dos gregos, que quando confiavam-se a outros (como quando alguém se entregava a um médico, filósofo, um professor de ginástica) o faziam sempre a fim de alcançar algum resultado específico, seja um conhecimento, um ofício ou certa habilidade, e assim, submetiam-se apenas durante certo tempo.

Sempre há portanto, na obediência grega, ou em todo caso no fato de que o grego se submete, num momento dado, à vontade ou às ordens de alguém, há um objeto, a saúde, a virtude, a verdade, e uma finalidade, isto é, virá o momento em que essa relação de obediência será suspensa e até invertida. Afinal de contas, quando alguém se submete a um professor de filosofia na Grécia é para poder chegar, num momento dado, a ser senhor de si, isto é, a inverter essa relação de obediência e a se tornar seu próprio senhor. (FOUCAULT, 2008d, p. 234).

A situação era bem diferente no caso cristão. A obediência cristã é sem finalidade,

sem data de término, não se trata de um momento intermediário para a aquisição de uma coisa ou outra²⁵. A obediência cristã tem como objetivo e alvo ela mesma: “obedece-se para ser obediente, para alcançar um estado de obediência” (FOUCAULT, 2008d, p. 234). Esse estado de obediência é de maneira geral a virtude da humildade.

Ser humilde, no fundo, é principalmente saber que toda vontade própria é uma vontade ruim. Se, portanto, a obediência tem um fim, esse fim é um estado de obediência definido pela renúncia, a renúncia definitiva a toda vontade própria. A finalidade da obediência é mortificar sua vontade, é fazer que sua vontade como vontade própria morra, isto é, que não haja outra vontade senão a de não ter vontade. (FOUCAULT, 2008d, p. 235).

Tal problema pode ser abordado também pela distinção entre gregos e cristãos no que toca à noção de *apátheia*. Quando um grego se submetia à obediência temporária, ao ser dirigido por um filósofo, por exemplo, era para chegar a um estado de *apátheia*, ou seja, de ausência de *páthe*, que significa precisamente ausência de paixões, isto é, eliminar de si mesmo toda passividade, todos os movimentos e forças que implicavam o não domínio de si mesmo, de modo que a *apátheia* era a garantia do controle de si. No entanto, quando essa noção é reapropriada pelo cristianismo, um deslocamento acontece: retirar de si tudo que é *páthe* ou alcançar o estado de *apátheia* passou a significar no cristianismo renunciar a toda vontade própria, a toda vontade singular do próprio sujeito. Estatuto que deve ser alcançado, ou para sempre perseguido, por meio do exercício pleno da obediência: o *páthe* que deve ser conjurado por meio das práticas da obediência não era a paixão, era antes a vontade, uma vontade orientada para si mesma, e a ausência de paixão, a *apátheia*, viria a ser a vontade que renuncia a si mesma e que não para de renunciar a si mesma.

Por fim, como última característica dessa obediência cristã, Foucault ressalta que aquele que comanda só o faz porque também é ordenado a isso. A prova qualificadora do bom pastor era não querer comandar, mas em resposta ao princípio de negar sua própria vontade e em obediência, ele então o fazia.

Notemos que a posição do pastor, em comparação com a descrição feita no curso de 1975 – *Os anormais*, é levemente ressignificada. Se em *Os anormais* o papel do pastor era de uma autoridade puramente policiadora, de domínio e quase coerção, em *Segurança território*

²⁵ Na conclusão dessa tese (p. 188), é discutida a inflexão que Agamben opera sobre a pesquisa de Foucault ao abordar a diferença entre vida e regra, a qual, ademais, relativiza a oposição foucaultiana entre antiguidade e cristianismo, que põe de um lado a obediência instrumental e de outro uma obediência generalizada. Ao tratar da experiência monástica franciscana, Agamben parece indicar a possibilidade de se pensar a obediência como uso.

população o próprio pastor e seu papel de autoridade são submetidos à lógica da obediência. Chevallier comenta,

[...] en 1975, Foucault ne dit mot de ces bornes qui révèlent, non pas un contre-pouvoir, mais un autre fonctionnement, plus subtil, du pouvoir: le pouvoir de bienveillance est un pouvoir qui généralise l'obéissance au point de s'y soumettre lui-même. Il l'exige pour lui-même, car il reconnaît à son objet une fin dont il ne peut se prétendre absolument le maître. Le pouvoir pastoral peut en effet collaborer au salut mais ne peut l'assurer, puisqu'il n'appartient qu'à Dieu. Il opère ainsi sur fond d'incertitude. (CHEVALLIER, 2011, p. 143-144).

Em suma, “temos uma espécie de campo generalizado da obediência que é característico do espaço em que vão se desenvolver as relações pastorais” (FOUCAULT, 2008d, p. 237). Ainda que de forma muito rápida em *Segurança, território população*, de modo que o assunto será mais longamente trabalhado no curso *Do governo dos vivos* (2010a), Foucault chega à conclusão de que o cristianismo se estrutura como um campo generalizado de obediência que se caracteriza pela relação de servidão-serviço. Este é o campo em que a ovelha deve se relacionar com o pastor por meio de uma servidão integral e na qual o pastor está sempre a seu serviço, à sua disposição, configurando-se um modo de individualização que passa definitivamente por uma destruição de si, por uma negação do que é individual, por uma desconstrução do eu. Nas palavras de Foucault, “temos aqui, no poder pastoral, um modo de individualização que não apenas não passa pela afirmação do eu, mas ao contrário implica sua destruição” (FOUCAULT, 2008d, p. 237).

O terceiro e último ponto nessa caracterização da especificidade do poder pastoral é o problema da verdade. Na perspectiva de uma religião da escritura, como é o caso do cristianismo, só é possível chegar-se à salvação e submeter-se à vontade de Deus na condição de se aceitar e professar certa verdade. De maneira geral, o problema da verdade na prática do pastorado e na prática de direção entre gregos e cristãos deu-se de forma similar. A tarefa principal do pastorado era o ensino, um ensino que se dava através da vida, sendo a boa lição o exemplo que se mostrava na própria existência do pastor, de quem não se esperava um ensino global mas um ensino individualizado, que se dava na relação pessoal.

O pastorado cristão, mais especificamente, se caracterizou por duas coisas. Primeiro, o ensino devia se dar por meio de uma direção de conduta cotidiana a fim de que fosse gerada uma modulação cotidiana na conduta, e isto não somente por meio de princípios gerais ou mesmo do exemplo, mas pelo exercício por parte do pastor de “uma observação, uma vigilância, uma direção exercida a cada instante e da maneira menos descontínua possível,

sobre a conduta integral, total, das ovelhas” (FOUCAULT, 2008d, p. 238-239). Logo, um ensino integral que implica uma vigilância exaustiva do pastor sobre suas ovelhas. Segundo, além do ensino cotidiano da verdade aliado a um olhar exaustivo do pastor, ele deveria dirigir a consciência das ovelhas, prática que não é certamente uma invenção cristã. Porém, na antiguidade grega a direção de consciência era antes de tudo voluntária, o indivíduo que assim o desejasse procurava um sofista ou filósofo e solicitava-o ou mesmo pagava-o para obter tal direção. Além disso a direção era pontual, circunstancial, alguém deixava-se dirigir por um motivo específico, deixava-se dirigir em algum aspecto da vida, mas nunca a vida inteira e a respeito de tudo. Ainda no âmbito grego, associado à direção de consciência, havia o exame de consciência, no qual exigia-se do dirigido a prática do exame a fim de que se passasse a existência, na verdade, parte dela, em discurso, a fim de que fosse possível avaliá-la, medir os progressos e retrocessos da direção, para enfim reaver ou obter o controle de si.

[...] esse exame de consciência, que se inscrevia portanto no interior da prática da direção de consciência, tinha essencialmente um objetivo. Era precisamente que a pessoa que se examinava pudesse assumir o controle de si mesma, tornar-se senhora de si, sabendo exatamente o que tinha feito e em que ponto estava seu progresso. Era portanto uma condição do controle de si. (FOUCAULT, 2008d, p. 240).

No contexto cristão, porém, tanto a direção de consciência quanto a prática do exame de consciência foram postos em prática de forma diferentes. Se entre os gregos a direção era sempre voluntária, entre os cristãos a prática aparecia de forma diferente. Entre os monges, por exemplo, a direção era totalmente obrigatória e condição mesma do processo de formação monástica. Se entre os gregos a direção era circunstancial e pontual, no caso cristão essa durava toda a vida e se referia a todos os aspectos da vida. Por último, se entre os gregos o exame de consciência tinha o objeto de assegurar ao dirigido o controle de si, entre os cristãos a prática de colocar a própria vida em discurso serviu para um objetivo contrário, a saber, foi um meio para o fortalecimento da dependência entre diretor e dirigido cada vez maior.

Você só examina a sua consciência para poder ir dizer ao diretor o que você fez, o que você é, o que sentiu, as tentações a que foi submetido, os maus pensamentos que deixou em si, ou seja, é para melhor marcar, para ancorar melhor ainda a relação de dependência ao outro que se faz o exame de consciência. (FOUCAULT, 2008d, p. 241).

O exame de consciência, a verbalização de atos e desejos a um outro, ou seja, a confissão, na pastoral cristã, é um instrumento de controle através da extração e produção de verdade de si mesmo.

O pastorado cristão inova absolutamente ao implantar uma estrutura, uma técnica, ao mesmo tempo de poder, de investigação, de exame de si e dos outros pela qual certa verdade, verdade secreta, verdade da interioridade, verdade da alma oculta, vai ser o elemento pelo qual se exercerá o poder do pastor, pelo qual se exercerá a obediência, será assegurada a relação de obediência integral, e através do que passará justamente a economia dos méritos e deméritos. (FOUCAULT, 2008d, p. 242).

Em suma, a constituição do indivíduo assegurada pelo exercício do poder pastoral, segundo Foucault, vai ser definida de três maneiras: a) o pastorado cristão vai introduzir no interior do problema geral da salvação, que se caracterizou por um tipo de relação de condução global do pastor para com as ovelhas, uma complexa tecnologia de circulação, transferência e inversão dos méritos e deméritos: trata-se de uma identificação analítica, não de uma individualização por estatuto, visto que a ela se chega por meio de “um jogo de decomposição que define a cada instante o equilíbrio, o jogo e a circulação dos méritos e deméritos” (FOUCAULT, 2008d, p. 242-243); b) em relação à lei, o pastorado, mais que instaurá-la enquanto prescrição geral de conduta e observar a garantia de seu cumprimento, instaurou uma instância de obediência pura: individual, exaustiva, total e permanente, a individualização não será realizada por um lugar hierárquico ou por uma afirmação e domínio de si, mas antes, por uma rede de relações de dependência e obediência, por uma renúncia total, por uma abolição do eu. Ou seja, temos um processo de individualização por sujeição; c) a respeito da verdade, para além da função didática de transmissão de um conjunto de verdades, teremos uma individualização por subjetivação que será forjada através da produção de verdades ocultas e interiores. Logo, identificação analítica, sujeição e subjetivação, eis aí três procedimentos de individualização, de constituição do sujeito cristão, utilizados e forjados pelo pastorado cristão e suas instituições²⁶. Em suma,

um sujeito que é sujeitoado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta. Pois bem, é isso, a meu ver, essa constituição típica do sujeito ocidental moderno, que faz que o pastorado seja

²⁶ Algumas indicações sobre as reverberações do poder pastoral na atualidade: Cf. PRADO FILHO, 2012, p.111-119; “Para Foucault, teria sido precisamente com o cristianismo que o conhecimento tornar-se-ia individualizante, introduzindo um estranho jogo cujos elementos eram a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos e a consciência de si. De maneira que, por trás desses percursos foucaultianos que remetem até o ‘último Foucault’, teria estado presente um compromisso com o presente: mostrar que o jogo do pastor-rebanho teria sido combinado, em nossa sociedade com o jogo da ‘cidade-cidadão’, tornando-se um perigoso ‘jogo demoníaco’” (MUNOZ, 2005, p. 350-351); “*Nous pouvons dire que le pastorat chrétien a introduit un jeu que ni les Grecs ni les Hébreux n'avaient imaginé. Un étrange jeu dont les éléments sont la vie, la mort, la vérité, l'obéissance, les individus, l'identité; un jeu qui semble n'avoir aucun rapport avec celui de la cité qui survit à travers le sacrifice de ses citoyens. En réussissant à combiner ces deux jeux – le jeu de la cité et du citoyen et le jeu du berger et du troupeau – dans ce que nous appelons les États modernes, nos sociétés se sont révélées véritablement démoniaques*”. (FOUCAULT, 2001, p. 966, *Omnes et singulatim : vers une critique de la raison politique*).

um dos momentos decisivos na história do poder nas sociedades ocidentais. (FOUCAULT, 2008, pp. 243-244)

Assim, este subcapítulo dedicado ao poder pastoral cristão e às práticas de individualização correlatas se justifica na medida em que estabelece o enraizamento histórico do tipo de governo sobre a individualidade que pautou a modernidade, ao mesmo tempo em que define teoricamente o plano no qual o problema da ética se desenvolve no pensamento de Foucault, isto é, o de um campo móvel de condução de condutas onde os indivíduos se transformam em sujeito por assujeitamento, mas também por subjetivação. É a esse diagnóstico que uma ética espiritual procura responder, isto é, a um mundo de subjetividades governamentalizadas, estruturadas sobre práticas de governo de si e dos outros.

O poder pastoral também é parte fundamental da descrição do que seja o dispositivo de subjetividade cristão que se construirá ao longo dessa pesquisa, e que Foucault procurou desnaturalizar ao confrontá-lo com a subjetividade antiga e romana. Eis uma ideia sobre a qual se trata de insistir no decorrer desta tese, na medida em que são os dispositivos o objeto da descrição genealógica²⁷, e estes definem um conjunto heterogêneo, resultado de relações discursivas e não-discursivas. É por meio da discussão acerca da tensão desfundamentadora operante entre esses dois dispositivos que se traçará a diferença para com o projeto agambeniano de uma arqueologia ontológica.

2.5 CONTRACONDUTAS

Se ficou clara em linhas gerais a estrutura da sujeição da subjetividade que o dispositivo cristão implementa na história, de igual modo é fundamental entender que o sujeito de condutas correlato de uma realidade governamentalizada é entendido por Foucault não somente na correlação entre um poder que se exerce sobre os outros e um poder que se exerce sobre si mesmo, mas que essas relações podem ser reorientadas ou reposicionadas no tabuleiro do poder em função de uma recusa a certos modos de governo. A relação entre subjetividade e poder que se busca ressaltar nesta tese é aquela na qual é possível problematizar as condutas humanas desde suas práticas de liberdade, e é sobre esse solo que se deve problematizar a relação entre sujeito e verdade a partir da espiritualidade.

Em *Segurança, território e população*, Foucault traz à baila o correlato do poder pastoral enquanto tipologia específica de poder que tem como alvo a conduta dos homens:

²⁷ Cf. DE3, p. 298, *Le jeu* de Michel Foucault

trata-se dos movimentos de contracondutas, os movimentos de resistência que se opuseram a esse modo de sujeição. Trata-se de ver como a atitude crítica se enraíza no poder pastoral, mais precisamente, nas contracondutas postas à espiritualidade cristã. Foucault, ao esboçar uma genealogia da crítica remontando ao cristianismo, pretende ao mesmo tempo ir à emergência histórica de um tipo de recusa ao poder, como também propor o tema da crítica sob uma abrangência que extrapola o kantismo, a modernidade e certo regime de verdade científico.

Em *A vontade de saber*, Foucault caracterizara o poder enquanto correlações de forças que, por sua vez, “não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistências que representam, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite apreensão” (FOUCAULT, 2009, p. 106). Nessa ocasião, ao tratar do dispositivo da sexualidade, ele afirma que os pontos de resistência se localizam no corpo e nos prazeres. Entretanto, como bem aponta Ortega, “o indivíduo não dispunha dos meios para utilizar o corpo e os prazeres de forma ativa contra este poder subjetivante” (ORTEGA, 1999, p. 32), na medida que são estes precisamente - o corpo e os prazeres, o corpo desejante - os objetos capturados pelo dispositivo da sexualidade. De outra forma podemos nos perguntar “como um sujeito sujeitado pode opor resistência ao ‘dispositivo de sexualidade’ a partir dos ‘corpos’ e dos ‘prazeres’, se o corpo desejante encontra-se preso a tal dispositivo?” (CANDIOTTO, 2010b, p. 88).

A partir da tematização do governo e do poder pastoral, a maneira como Foucault tematizou as formas de resistência também se deslocaram. Mais que isso, o emprego daquela terminologia se mostrou como uma saída para as críticas que afirmavam não haver espaço para a liberdade e para a ação ativa do sujeito em resposta às forças de sujeição. Para Ortega,

o governo é um conceito redentor no aparelho conceitual arqueológico-genealógico de Foucault, cuja incorporação, em 1977, permite fugir da fundamentação circular do poder e da resistência. Até este momento, ele não era capaz de articular os pontos de resistência - que foram localizados no corpo e nos prazeres - ante um poder cujo funcionamento consistia precisamente na criação de corpos dóceis e indivíduos submissos. Fundamentalmente, mediante a introdução do conceito de governo (deslocamento teórico no eixo do poder) como desdobra da linha de poder, será possível dobrá-la para dentro, produzindo uma auto-afetação: o si ou a subjetivação. (ORTEGA, 1999, p. 24).

No curso de 1976, *Em defesa da sociedade*, Foucault concebeu sua analítica do poder a partir do que chamou de “hipótese Nietzsche”, em que “o fundamento da relação de poder é o enfrentamento belicoso das forças” (FOUCAULT, 2005b, p. 24), isto é, o modelo da guerra como princípio para se refletir sobre a política. Com isto ele queria se desvencilhar do poder

enquanto soberania, sugerindo pensar as relações sociais enquanto dominação, certamente não como uma “dominação global de um sobre os outros, ou de um grupo sobre o outro”, mas tomando a sociedade em suas “múltiplas formas de dominação” (FOUCAULT, 2005b, p. 31-32). No entanto, como bem aponta Avelino, “era necessário não reduzir as relações de poder às formas de dominação. E o problema da noção de guerra é que ela reforçava a ambiguidade da noção de poder” (AVELINO, 2010, p. 141), isto é, o poder enquanto “múltiplas formas de dominação” e o poder enquanto “estados de dominação”.

Por sua vez, a noção de governo como condução de condutas vem oferecer uma grade de noções menos ambígua:

maintenant j'ai une vision beaucoup plus claire de tout cela; il me semble qu'il faut distinguer les relations de pouvoir comme jeux stratégiques entre des libertés - jeux stratégiques qui font que les uns essaient de déterminer la conduite des autres, à quoi les autres répondent en essayant de ne pas laisser déterminer leur conduite ou en essayant de déterminer en retour la conduite des autres - et les états de domination, qui sont ce qu'on appelle d'ordinaire le pouvoir. (FOUCAULT, 2001b, p. 1547)²⁸.

Tal deslocamento teórico também permite verificar a distinção entre os jogos estratégicos e os estados de dominação, por um lado, e as tecnologias de governo, por outro.

Pour lui, les technologies gouvernementales jouent un rôle central dans les relations de pouvoir, parce que c'est à travers elles que les jeux stratégiques peuvent être fermés ou ouverts, c'est par leur exercice qu'ils se cristallisent et se fixent en relations asymétriques institutionnalisées (états de domination) ou dans des relations fluides et réversibles, ouvertes à la création des subjectivations qui échappent au pouvoir biopolitique. (RIAH, 2011, p. 202).

Esta é uma outra maneira de abordamos a abrangência dada pela governamentalidade, que Candiotto explicou pela relação entre multiplicidade e unidade no trato das relações de poder²⁹: seja no nível múltiplo-estratégico ou na unidade dos estados de dominação (que são estabelecidos e sustentados por essa multiplicidade), encontramos as técnicas e tecnologias de governo, isto é, o conjunto de práticas pelas quais pode-se constituir, definir, organizar e instrumentalizar os indivíduos. São as pesquisas em torno de tais técnicas, como o caso do poder pastoral, que permitem a Foucault o livre trânsito entre modos de governo de si e dos outros, de modo que é por meio delas que se pode analisar tanto as micro-relações de poder, como suas formas institucionais e os estados de poder (sempre localizados e estáveis). A história dos diferentes modos de governo, isto é, da governamentalidade, é justamente a

²⁸ Trata-se do texto *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*.

²⁹ Ver Candiotto, 2010a.

“superfície de contato em que se juntam a maneira de conduzir os indivíduos e a maneira pela qual eles se conduzem” (GROS, 2010, p. 475)³⁰.

Ademais, segundo Foucault, “quando definimos o exercício do poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, quando as caracterizamos pelo governo dos homens, uns pelos outros – no sentido mais extenso da palavra, incluímos um elemento importante: a liberdade” (FOUCAULT, 1995, p. 244).

Le pouvoir est ainsi défini comme la capacité de structurer le champ d'action de l'autre, d'intervenir dans le domaine de ses actions possibles. Cette nouvelle conception du pouvoir déploie ce qui était implicite dans le modèle de la bataille et de la guerre, mais qui ne trouvait pas encore une expression cohérente, à savoir qu'il faut présupposer, pour penser l'exercice du pouvoir, que les forces engagées dans la relation, sont virtuellement libres. Le pouvoir est un mode d'action sur des sujets agissants, des sujets libres, en tant qu'ils sont libres. (RIAH, 2011, p. 201).

O surgimento gradativo nos textos de Foucault da palavra liberdade não deve ser superestimado. Com ela o filósofo pretendeu salientar que o poder só se exerce sobre indivíduos livres, em oposição, por exemplo, a escravos que não estão em uma relação de poder, mas em uma relação de estrita coação. Uma relação de poder, em última análise, permite que as partes se movimentem, reajam, e no limite, escapem. Por sujeitos livres, Foucault compreende “sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer” (FOUCAULT, 1995, p. 244).

É a partir deste contexto que, desde 1980, Foucault abre de uma vez por todas as pesquisas em torno das técnicas de si, privilegiando-as em relação às técnicas de dominação.

Devemos nos lembrar: durante muito tempo, Foucault só concebe o sujeito como o produto passivo das técnicas de dominação. É somente em 1980 que concebe a autonomia relativa, a irreducibilidade, em todo caso das técnicas do eu. (GROS, 2010, p. 474-475).

Como bem alerta Gros, é preciso prudência nas consequências a serem retiradas de tal formulação. Não podemos pressupor que Foucault, a partir dos anos 1980, com os trabalhos sobre as técnicas de si e as práticas de subjetivação, tenha concebido algo como um sujeito livre e autônomo irrestritamente. É fato que o sujeito ganha um nível de autonomia, escolha e participação nos processos de sua constituição, aspecto que não aparecia nas pesquisas em torno do poder disciplinar. No entanto, como afirma Gros,

³⁰ Nota número 30 em Gros, 2010, p. 475.

não poderíamos sustentar que Foucault teria, de súbito, abandonado os processos sociais de normalização e os sistemas alienantes de identificação a fim de fazer emergir, em seu virginal esplendor, um sujeito livre se autocriando no éter a-histórico de uma autoconstituição pura. (GROS, 2010, p. 475).

Não se trata de assumir um sujeito a priori livre, mas de mostrar a constituição de um sujeito historicamente cunhado a partir de técnicas tanto de dominação quanto técnicas de si. O sujeito, nessa perspectiva, “emerge tão somente no cruzamento entre uma técnica de dominação e uma técnica de si” (GROS, 2010, p. 475). É exatamente o problema da individualidade e suas condutas, da subjetividade, da relação consigo, mais do que simplesmente o dos corpos e das correlações de força, que Foucault está aprofundando enquanto campo de possibilidade, isto é, como objeto de captura assim como de reação ao poder. Nesta medida, ao mesmo tempo em que Foucault se esforçava por situar e caracterizar o poder pastoral, ou seja, por caracterizar um certo modo de organizar jogos estratégicos em uma tecnologia de governo, ele também se esforçava em apontar as práticas e jogos estratégicos de resistência a esse poder.

Se portanto o pastorado é um poder que tem de fato por objetivo a conduta dos homens, creio que, correlativamente a isso, apareceram movimentos específicos que são resistências, insubmissões, algo que poderíamos chamar de revoltas específicas de conduta. (FOUCAULT, 2008d, p. 256).

Em passagem de uma conferência de 1982 isso fica evidente. O pensador francês aponta três tipos gerais de luta: contra a dominação, contra as formas de exploração do indivíduo em relação àquilo que ele produz, ou, por último, àquilo que “liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão)” (FOUCAULT, 1995, p. 235). Esta última forma de luta foi a que prevaleceu tanto atualmente quanto nas contracondutas que se estabeleceram em relação ao poder pastoral sobretudo no fim da Idade Média. Em sua maioria foram batalhas contra o “governo da individualização”, eram lutas que visavam não a recusa geral de uma instituição, mas referiam-se a uma técnica, a uma forma de poder, foram lutas relacionadas “ao saber, à competência e à qualificação: lutas contra os privilégios do saber”, contra aquilo que “força o indivíduo a se voltar para si mesmo e o liga à sua identidade de um modo coercitivo” (FOUCAULT, 1995, p. 235). Em outras palavras, foram lutas contra o poder sacramental das autoridades eclesiásticas e suas funções e interferências no modo de se relacionar consigo mesmo, com Deus e com a comunidade; lutas que requeriam um outro modo de se governar e de ser

governado.

De certa forma, a história do cristianismo pode ser contada a partir da institucionalização do pastorado, seus procedimentos e técnicas de poder desde os primeiros séculos de nossa era. A institucionalização do pastorado acarretou de forma muito específica a constituição de uma estrutura binária básica no interior do pastorado, um dimorfismo que tem de um lado os clérigos e do outro os leigos, além do empoderamento sacramental do padre, a quem se concede um papel e uma eficácia fundamentais na salvação do rebanho. Esse dimorfismo e esse poder que estabelece critérios não somente no nível espiritual, mas civil e econômico, e que coloca os clérigos alguns passos mais próximos do céu e da salvação, será ponto crucial de recusa nos movimentos de contraconduta pastoral.

Sobre a melhor maneira de nomear esses movimentos antipastorais, Foucault se pergunta: “como designar esses tipos de revoltas, ou antes, essa espécie de trama específica de resistência a formas de poder que não exercem a soberania e que não exploram, mas que conduzem?” (FOUCAULT, 2008d, p. 263-264). A primeira tentativa de Foucault para designar os movimentos contrários ao poder pastoral foi a palavra revolta. No entanto, revolta de conduta não parecia designar precisamente o que seja o tipo de resistência específico à condução de condutas no qual está envolvido o poder pastoral. Para Foucault a palavra revolta era muito forte e não abrangente o suficiente para dar conta das formas mais difusas e suaves que são englobadas por tal tipo de resistência, como as sociedades secretas ou mesmo a mística, por exemplo, que não poderiam ser nomeadas estritamente como revoltas de conduta. Segunda tentativa: desobediência. Apesar de perfazer um elemento central em tal tipo de resistência, esta é uma palavra fraca demais na medida que não esgota e abrange a complexidade dos elementos envolvidos, além de não vislumbrar o caráter produtivo, as “formas de existência, de organização, uma consistência, uma solidez que a palavra puramente negativa de desobediência não abrangeria” (FOUCAULT, 2008d, p. 264). Terceira tentativa: insubmissão. A terminologia, para Foucault, é localizada e vinculada demais ao contexto militar. Quarta: dissidência. Esta palavra aparecia como a mais acertada, por dois motivos. Primeiro, ela já foi usada largamente para designar os movimentos religiosos de resistência à organização pastoral, e segundo pelo seu uso atual na Europa Oriental e na União Soviética. Neste último caso, Foucault deixa entrever a vigência de um poder fortemente pastoral no âmbito político:

Numa sociedade em que a autoridade política, o partido político que é encarregado de conduzir os indivíduos, de conduzi-los em sua vida cotidiana por todo um jogo de obediência generalizada que adquire precisamente a forma do terror, porque o terror não é quando alguns comandam os outros e os fazem tremer: há terror quando mesmo

aqueles que comandam tremem, porque sabem que de qualquer modo o sistema geral da obediência os envolve tanto quanto àqueles sobre os quais exercem seu poder. (FOUCAULT, 2008d, p. 265).

O referido exemplo nos abre uma interessante pista para pensarmos a atualidade da presença do poder pastoral. Nesse contexto a expressão dissidência tem o sentido fundamental da conduta, da recusa em ser conduzido de certa forma, abrange a recusa dos efeitos pastorais essenciais, a salvação, a verdade, a lei. E justamente por causa desse contexto fortemente atual da expressão dissidência, mas também fortemente localizado, é que Foucault acaba por não empregar tal termo.

Por fim, contraconduta. Esta é a melhor escolha na medida que possui um sentido ativo e mesmo combativo em relação aos procedimentos de condução. Há também em tal palavra uma vantagem, que é a impossibilidade de substantificação do termo, como é o caso do termo dissidência: afinal, quando se fala no dissidente há o risco de uma individualização e de uma excessiva intencionalidade nesse tipo de resistência, algo como uma heroificação, uma sacralização do sujeito resistente, do sujeito dissidente. Contraconduta permite chamar a atenção para as práticas, perceber como os indivíduos se movimentam no âmbito das relações de poder, permite perceber os elementos e a dimensão da recusa implicada pela contraconduta em tais relações. Deste modo, pode-se compreender o caráter de contraconduta dos loucos ou delinquentes em sua aparente não pretensão de resistência, tanto quanto a Reforma protestante pode ser revelada como mais uma forma de recusa de certo tipo de conduta. De maneira geral, os movimentos de contraconduta

são movimentos que têm como objetivo outra conduta, isto é: querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos. São movimentos que também procuram, eventualmente em todo caso, escapar da conduta dos outros, que procuram definir para cada um a maneira de se conduzir. (FOUCAULT, 2008d, p. 257).

Ademais, as contracondutas de maneira geral não foram consequências do surgimento do pastorado. A ideia não é dizer que quando o pastorado se estabelece surgem em seguida movimentos de recusa a essa condução. Foucault chama atenção para o fato de que o próprio pastorado nasce e se constitui como uma recusa, um enfrentamento a outra modalidade de conduta, aquela relativa a uma certa embriaguez dos comportamentos religiosos, própria às seitas gnósticas. Logo, tem-se “uma correlação imediata e fundadora entre a conduta e a contraconduta” (FOUCAULT, 2008d, p. 258). Além disso, tais revoltas de conduta têm sua

especificidade e não devem se confundir com revoltas políticas ou econômicas; entretanto, não são autônomas, totalmente distintas de outras formas de revolta:

mas o fato de essas lutas serem específicas, de essas resistências de conduta serem específicas não quer dizer que permaneceram separadas ou isoladas umas das outras, com seus próprios parceiros, com suas próprias formas, com sua própria dramaturgia e seu objetivo bem distinto. Na verdade, estão sempre ligadas, quase sempre em todo caso, ligadas a outros conflitos ou a outros problemas (FOUCAULT, 2008d, p. 259).

Do ponto de vista político, exterior às práticas decididamente religiosas, é importante ressaltar as relações, o entrelaçamento do pastorado com o governo civil e o poder político: trata-se da feudalização da Igreja. A introdução da confissão nas tecnologias de poder pastoral, por exemplo, se apropriou historicamente de um modelo judicial, um modelo fundamentalmente laico, aquele que coloca um réu diante de um tribunal na espera da verbalização da verdade: “a partir do século XI-XII, vemos desenvolver-se e tornar-se obrigatória a prática da confissão, a partir de 1215 – na verdade, ela já era considerada generalizada –, isto é, a existência de um tribunal permanente diante do qual cada fiel deve se apresentar regularmente” (FOUCAULT, 2008d, p. 268). Nesse diálogo com a esfera jurídica é que se desenvolvem problemas importantes como a crença no purgatório, o sistema de indulgências. Esta penetração do modelo judicial na Igreja também desempenhou papel fundamental no desencadeamento das lutas antipastorais. Em suma, haverá lutas antipastorais no nível doutrinal, no nível dos comportamentos individuais, no nível da franca ruptura, da nova atitude, do comportamento religioso.

Vejamos, portanto, as formas principais de contraconduta que dialogam, ou melhor, que visam redistribuir, contestar, reconfigurar as relações ou desqualificar o poder pastoral enquanto economia da salvação, da obediência e da verdade nos termos que vimos anteriormente, assim como, por vezes, solapar esse vínculo entre fiel e padre que se constitui a partir confissão.

Uma prática comumente considerada essencial ao cristianismo, como o ascetismo, é tomada por Foucault como uma contraconduta na medida que a recusa às práticas ascéticas se encontra, como dito anteriormente, na origem da Igreja Ocidental: trata-se aí dos excessos do monaquismo, da anacorese egípcia e síria. Segundo o filósofo, é em relação a esses excessos, a fim de controlá-los, contê-los, que se constrói uma rigorosa estrutura hierárquica fundada em relações de obediência estritas, incondicionais, isto é, surgem os monastérios e uma tradição

de práticas ascéticas coletivas, moderadas e reguladas³¹. De todo modo, havia algo na prática ascética, nesta prática individual e não-institucional, que era contrário à obediência, ou, ao menos, incompatível com ela. Primeiramente, porque ela é “um exercício de si sobre si, é uma espécie de corpo a corpo que o indivíduo trava consigo mesmo em que a autoridade de um outro, a presença de um outro, o olhar de um outro é, se não impossível, pelo menos não necessário” (FOUCAULT, 2008d, p. 271). Segundo, o ascetismo pressupõe uma escala de dificuldade crescente, sendo os estágios a serem ultrapassados postos pelo próprio asceta, na medida que é no movimento de reconhecimento de seus próprios limites que ele “se torna guia do seu próprio ascetismo e que é levado, por essa experiência imediata e direta do limite, a superá-lo” (FOUCAULT, 2008d, p. 271).

Em terceiro lugar o ascetismo é um desafio para si e para o outro. Era comum nas descrições dos ascetas sírios e egípcios dos primeiros séculos a troca de informação sobre os limites e exercícios praticados, assim como suas tentativas de superação por outros. Quarto, a prática da ascese tende à perfeição, a um estado de *apatheia*, que é um estado de domínio que se exerce sobre si e sobre seus sofrimentos tendo como alvo a total não perturbação. “Em suma, trata-se no fim das contas de se vencer, de vencer o mundo, de vencer o corpo, de vencer a matéria ou ainda de vencer o diabo e suas tentações. Donde a importância da tentação, que não é tanto o que o asceta deve suprimir, quanto o que ele deve controlar o tempo todo. O ideal do asceta não é não ter tentações, é chegar a tal ponto de domínio de si, que toda tentação lhe será indiferente” (FOUCAULT, 2008d, p. 271). Quinto, a prática do ascetismo passa por uma relação específica com o corpo, com a matéria. Por um lado, uma recusa do corpo em favor da alma, um dualismo característico do gnosticismo. Por outro lado, tem-se uma identificação do corpo do asceta com o corpo de Cristo no tocante sobretudo ao seu sofrimento, motivo pelo qual associou-se tão facilmente aos ascetas as práticas de jejuns infundáveis, de auto-martírio, etc. De maneira geral, temos um encadeamento de características que são totalmente incompatíveis com a estrutura própria ao pastorado, que se baseia na obediência permanente, na renúncia da vontade.

Não há nenhuma recusa do mundo no princípio pastoral da obediência; nunca há acesso a um estado de beatitude ou a um estado de identificação com Cristo, a uma espécie de estado terminal de domínio perfeito, mas, ao contrário, um estado definitivo, adquirido desde o início, de obediência às ordens dos outros; e, enfim, na obediência nunca há nada dessa justa com outros ou consigo mesmo, mas ao contrário uma humildade permanente. (FOUCAULT, 2008d, p. 273).

³¹ Cf. Foucault, 2011, p. 293.

Nessa medida, o cristianismo enquanto religião que coloca em ação o pastorado enquanto tecnologia de poder é fortemente anti-ascético. O ascetismo foi um ponto de apoio das contracondutas pastorais, um instrumento, um elemento tático de reversão de vários pontos fundamentais do pastorado, como a obediência, peça angular do pastorado cristão, sufocando-a com o excesso, com um exercício de si sobre si de cunho desafiador que rompe com o vínculo necessário da submissão a outro.

Outro modo de se colocar contra o pastorado cristão foi a formação de comunidades. Foucault marca um fundo teórico comum à maioria das comunidades que se formaram em oposição ao poder pastoral na Idade Média: “a recusa da autoridade do pastor e das justificações teológicas ou eclesiológicas propostas para ela” (FOUCAULT, 2008d, p. 275). Nos grupos mais radicais, em franca ruptura com a igreja, acreditou-se que Roma, ponto nevrálgico do poder institucional da Igreja, era a nova Babilônia e representava o próprio Anticristo: tema apocalíptico. Nos grupos mais eruditos e comedidos, a recusa se dava em torno de doutrinas importantes, tais como o problema do pastor em estado de pecado: problema que está relacionado à economia dos méritos e deméritos e que em última análise refere-se à legitimidade do poder que o padre exerce quanto a sua própria conduta, colocada em xeque somente por um superior. Tem-se, portanto, a recusa ao pastor em estado de pecado, uma contestação no nível da perenidade de sua legitimidade.

Um outro problema doutrinal refere-se ao poder sacramental do padre, a concentração nas mãos deste dos três sacramentos principais da vida eclesial: o batismo, o perdão de pecados e a eucaristia. Por meio do batismo é que o fiel adentra a comunidade eclesial, sendo função exclusiva do padre sua realização. Em torno disso, recusa do batismo obrigatório de crianças, de um poder exercido sobre indivíduos sem vontade própria em favor de um batismo voluntário, logo, em nome de mais liberdade para o indivíduo e para a comunidade à qual cabe a decisão de aceitá-lo. Também em torno dessa recusa ao sacramento do batismo é que se encontra a história e o desenvolvimento do movimento anabatista.

Estranheza também em relação à confissão, em relação à exclusividade que o padre detém de colher as confissões. Como vimos no subcapítulo passado, no contexto d’*Os Anormais*, a confissão antes do XI é praticada entre leigos, sendo somente a partir deste período que foi depositada no padre o poder e a capacidade exclusiva de ouvir as confissões. Em resposta a isto, nas comunidades retomou-se a prática da confissão entre os leigos, fundada na desconfiança em relação ao padre. Por fim, a eucaristia, a ceia do Senhor, a partilha do corpo

de Cristo realizada somente pelas autoridades da Igreja, ao passo em que nas comunidades de caráter resistente era realizada e incentivada a prática da ceia enquanto uma refeição comunitária do pão e vinho, sem a pressuposição da realidade do corpo de Cristo nesses elementos.

Em suma, temos uma recusa geral à estrutura binária de poder imposta pelo pastorado: “positivamente, a formação dessas comunidades se caracteriza pelo fato de que, justamente, elas suprimem ou tendem a suprimir o dimorfismo padres e leigos, que caracterizava a organização pastoral cristã” (FOUCAULT, 2008d, p. 277). De maneira geral, em tais comunidades esse dimorfismo é substituído por um outro dimorfismo, por uma partição de outra ordem, a saber, entre eleitos e não eleitos. O que, nessa perspectiva, coloca o poderio do padre em xeque na medida que a própria ciência da eleição pelo sujeito revela a ineficácia do padre quanto à sua salvação. O que torna possível, com a exclusão da distinção clero-leigos, tratar as relações tendo em vista uma igualdade absoluta entre os membros da comunidade, pois onde cada um é pastor ninguém o é de forma definitiva, nem por meio de algum poder exterior, de autoridade sobre os demais.

Com isso Foucault não quer inferir a ausência total da esfera da obediência no interior dessas comunidades, mas apontar que se ela existia, quando ela existia, ela se dava a partir de outros esquemas, de outras maneiras de imposição que não aquelas em jogo no pastorado cristão. Tinha-se, por exemplo, um esquema de obediência recíproca, como o praticado entre o místico alemão do século XII Rulman Marswuin e um desconhecido: tal caso era constituído por uma relação de obediência firmada por um pacto que duraria vinte e oito anos em que um obedeceria às ordens do outro como se fossem dada pelo próprio Deus. Havia também esquemas de obediência pautados em uma inversão de hierarquia, onde os mais ignorantes, os mais pobres, os mais inadequados, eram colocados à frente da direção da comunidade, como ocorria na Sociedade dos pobres, seita religiosa do século XIV.

Uma terceira forma de contraconduta tratada por Foucault foi a mística. Ela diz respeito a uma experiência que em si mesma extrapola o poder pastoral. Primeiro, porque a mística escapa à estrutura de exame de si e da confissão, pois a alma não precisa se mostrar pelo exame e pela confissão ao outro, já que “a alma, na mística, se vê a si mesma. Ela se vê a si mesma em Deus, e vê Deus em si mesma” (FOUCAULT, 2008d, p. 280), propondo-se então um outro jogo de visibilidade que não necessita de intermediários. Com essa livre e imediata relação entre alma e Deus a mística escapa também da estrutura de ensino imposta pelo pastorado, de modo que a perene transmissão e reforço de verdades e dogmas é, como afirma

Foucault, curto-circuitada pela experiência direta da mística. Em terceiro lugar, a mística também desloca a noção de progresso inerente a compreensão de ensino da época, que consistia em guiar o sujeito da ignorância ao conhecimento pela aquisição e acúmulo de elementos doutrinários. Em contrapartida, na mística, a ignorância é um saber e não aquilo do qual o sujeito deve se libertar. É ela, a ignorância, a própria forma do saber místico. Na noção de progresso em questão, o desenvolvimento dava-se por meio de um sistema de ambiguidades, um jogo de alternâncias. A mística, por sua vez, “se desenvolve a partir de experiências e na forma de experiências absolutamente ambíguas numa espécie de equívoco, já que o segredo da noite é que ela é iluminação. O segredo, a forma da iluminação está precisamente em que ela é cega” (FOUCAULT, 2008d, p. 281).

Por fim, a mística, de forma mais geral, prescinde da direção e do poder de intermédio imposto pela pastoral cristã. A pastoral era sem dúvida o canal, a via de acesso dos leigos a Deus, à salvação, à verdade. No caso da mística a relação é bem diferente:

vocês têm o mecanismo da inspiração sensível e imediata que faz a alma reconhecer que Deus está presente. Vocês têm também a comunicação pelo silêncio. Vocês têm a comunicação pelo corpo a corpo, quando o corpo do místico sente efetivamente a presença, a presença premente do corpo de Cristo. (FOUCAULT, 2008d, p. 281).

No curso *Os anormais* Foucault já havia feito alusão à mística como sendo um dos efeitos, a partir do século XVI, da instauração do poderoso aparelho exame-discurso de si mesmo, que a confissão e a direção de consciência formaram³². Além disso, a mística, na tentativa de uma experiência direta com Deus, logo, desviando-se do poder mediador dos clérigos, também coloca em pauta o papel resistente das mulheres³³. Estas são a figura central não somente nos movimentos místicos, mas nas práticas de feitiçaria e possessão³⁴.

As escrituras também foram um importante elemento de contraconduta em ação frente ao poder pastoral na Idade Média. Sem dúvida no pastorado as escrituras exerciam um papel importante, mas, segundo Foucault, constituíam uma função secundária em relação à palavra do pastor, daquele que em última instância é o único capaz de interpretá-la e ensiná-la de forma verdadeira. Assim, uma das principais formas de resistência ao poder pastoral foi a atitude de

³² Ver Foucault, 2010b, p. 175-176.

³³ “A feitiçeira é a mulher da periferia da aldeia o do limite da floresta. E o que é a possuída [...]? Não é a mulher do campo é a mulher da cidade” (FOUCAULT, 2010b, p. 176-177).

³⁴ “É aí, no momento em que ele [o catolicismo] tenta fazer funcionar mecanismos de controle e de discursos individualizantes e obrigatórios, que aparece a possessão” (FOUCAULT, 2010b, p. 177). Sobre mística, *parresia* e, digamos, uma tradição resistente ao poder pastoral, ver aula de 28 de março de 1984 em Foucault, 2011, p. 285-197.

se voltar diretamente às escrituras, partindo da premissa de que esta é um texto que fala por si só, que por si só contém a vontade de Deus e que prescinde, portanto, de qualquer mediação.

E o ato da leitura é um ato espiritual que põe o fiel em presença da palavra de Deus e que encontra, por conseguinte, nessa iluminação interior, sua lei e sua garantia. Lendo o texto que foi dado por Deus aos homens, o que o leitor percebe é a própria palavra de Deus; e a compreensão que ele tem dela, mesmo quando é pouco clara, nada mais é do que aquilo que Deus quis revelar por si próprio ao homem. (FOUCAULT, 2008d, p. 282).

Outra forma de contraconduta que visa desqualificar, deslocar o papel de autoridade suprema do pastor na condução das almas dos cristãos, diz respeito a certas crenças escatológicas. Uma delas consiste na ideia de que o fim dos tempos está muito próximo ou em sua fase de consumação, isto é, é chegado o tempo da volta do Cristo, o verdadeiro pastor. O que acarreta a dispensa dos pastores, do clero, posto que é chegada a hora daquele que por direito deve pastorear plenamente. Outra forma de crença escatológica exemplificada por Foucault é a derivada do monge Joaquim de Fiore, fundador de uma ordem chamada congregação eremítica de Fiore, que postulava a doutrina das três eras, que corresponderiam, cada uma, a uma pessoa da trindade. A primeira seria a era do Deus-pai, personificada na figura de Abraão, quando Deus envia e delega a função de guia aos pastores-profetas na terra. A segunda era, a do Cristo-filho, seria a daquele que desce pessoalmente a fim de pastorear suas ovelhas. Por último, o tempo do Espírito Santo, em que não se elegem pessoas, nem ele mesmo se encarna em uma, mas se dissemina em cada fiel, pois uma centelha da terceira pessoa da trindade é depositada em cada cristão. A partir de tais crenças a autoridade pastoral desempenhada pelo clero foi novamente desqualificada.

Por último, e talvez a contraconduta mais significativa, a reforma protestante. De certa forma, esse movimento encabeçado por Lutero foi o mais expressivo em seu alcance, além de ter aglutinado os principais temas que Foucault destacou como práticas de contraconduta na Idade Média que acima enumeramos. Podemos reduzir a reforma protestante às conhecidas cinco *solas* que constituíram os pontos nevrálgicos de ruptura e resistência ao catolicismo e ao poder pastoral a ele vinculado: *solī deo gloria*, *sola fide*, *sola gratia*, *sola christus*, *sola scriptura*. Nestes princípios está subjacente fundamentalmente a recusa do poder sacramental da igreja em seu papel salvífico e intermediador entre Deus e os homens, isto é, o rompimento com o papel da Igreja na interpretação da bíblia e principalmente a recusa da função clerical de absolvição dos pecados, em outras palavras, a recusa ao dispositivo da confissão.

À partir de la Réforme, le discours d'aveu a, en quelque sorte, éclaté, au lieu de rester localisé à l'intérieur du rituel de la pénitence; il est devenu un comportement qui pouvait avoir des fonctions simplement, disons, psychologiques, de meilleure connaissance de soi-même, de meilleure maîtrise de soi, de mise au jour de ses propres tendances, de possibilité de gérer sa propre vie – pratiques d'examens de conscience que le protestantisme a si fort encouragées en dehors même de la pénitence et de l'aveu, et de l'aveu au pasteur. (FOUCAULT, 2001b, p. 412)³⁵.

A despeito de ao longo de seus textos Foucault não ter se atido ao protestantismo, ele afirma que

il me semble que, dans la crise religieuse du XVI^e siècle – dans cet immense rejet des pratiques de confession catholiques –, de nouveaux modes de relation à soi se sont développés. (FOUCAULT, 2001b, p. 1226)³⁶.

Em suma, a ascese, a escatologia, a comunidade, a mística e a escritura, constituíram movimentos e elementos fundamentais às práticas de contraconduta em relação ao poder pastoral. Foram maneiras não de uma recusa total, mas de recusas específicas a um certo modo de governo, a um certo tipo de relação de obediência, a certa maneira de intervenção na vida cotidiana ou na mediação da relação com Deus.

O filósofo não está sugerindo que tais temas seriam totalmente exteriores à pastoral cristã, pois seria realmente estranho, por exemplo, afirmar a exterioridade das escrituras à prática pastoral, por exemplo. Na realidade, tais temas são “elementos-fronteira” que estão constantemente sujeitos a serem revistos, reimplantados e abrangidos para dentro do cristianismo, pelo menos até a grande ruptura, a Reforma Protestante, que inaugurou quase ponto a ponto novas alternativas para lidar com esses temas, os quais, por sua vez, foram novamente renegociados na Contra-Reforma.

Portanto, podemos dizer que a luta não se faz na forma da exterioridade absoluta, mas sim na forma da utilização permanente de elementos táticos pertinentes na luta antipastoral, na própria medida em que fazem parte, de maneira até mesmo marginal, do horizonte geral do cristianismo. (FOUCAULT, 2008d, p. 283).

Para a continuação desta pesquisa, importa destacar que a tematização da subjetividade e da verdade no interior do dispositivo cristão, a partir do próximo subcapítulo, segue a perspectiva histórico-crítica que toma a subjetividade como vinculada indissociavelmente a um plano de condução de condutas móveis, mas sempre capturáveis.

³⁵ Trata-se do texto *Pouvoir et savoir*.

³⁶ Trata-se do texto *À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours*.

Assim, o próximo subcapítulo tem como objetivo articular poder, verdade e si mesmo a uma perspectiva metodológica crítica e ética, composta pelo gesto anárquico do “deixar de ser o mesmo”. A ideia é avançar na ideia de uma espiritualidade baseada no gesto anárquico pela via do descentramento de si mesmo.

2.6 ANARQUEOLOGIA

É a ideia de anarqueologia que vai pautar o modo de problematização do sujeito com verdade e do sujeito com o poder. É esse o constructo metodológico que articula a perspectiva dos modos aletúrgicos, dos regimes e dos atos de verdade. Isto é, um regime de verdade como campo de análise constituído pelos modos aletúrgicos entendidos como campo da manifestação da verdade na forma da subjetividade, isto é, na forma de atos de verdade de tipo auto-aletúrgico do qual se esperam efeitos de transformação de si.

A aula de 30 de janeiro de 1980 do curso *Do governo dos vivos*, ministrado no *Collège de France*, é um momento ímpar para perceber, no método de Foucault, a implicação entre aspectos metodológicos, aspectos éticos e o sentido fraco ou específico que ele atribui ao termo anarquia. É nessa aula que Foucault desenvolve a noção de anarqueologia para designar o modo de empreender e operacionalizar a sua pesquisa atual, entendida aqui como esboço de um anarquismo ético e metodológico.

Anarqueologia operacionaliza a recorrente “recusa da análise em termos de ideologia” (FOUCAULT, 2014b, p. 71), que atravessa o pensamento de Foucault. Neste caso específico, mas que delineia a genealogia ética de uma maneira geral, trata-se de delimitar um domínio do exercício do poder caracterizado por condicionar seu funcionamento à manifestação subjetiva da verdade e aos efeitos de salvação não identificáveis a efeitos de conhecimento. A anarqueologia para Foucault é uma espécie de teoria negativa, mais precisamente, ela exige um teórico negativo. Ainda na aula de 30 de janeiro, Foucault afirma em primeira pessoa aquilo que o move eticamente a proceder teoricamente de determinado modo. Naquilo que ele chamou de “uma espécie de confiança” (FOUCAULT, 2014b, p. 70), ele afirma, “Afinal de contas, existem teologias negativas. Digamos que sou um teórico negativo” (FOUCAULT, 2014b, p. 71).

Para mim, o trabalho teórico não consiste [...] em estabelecer e fixar um conjunto de posições sobre as quais eu me manteria e cuja ligação entre essas diferentes posições, na sua suposta ligação coerente, formaria um sistema. (FOUCAULT, 2014b, p. 70).

Nesse sentido, ser um teórico negativo é recusar-se a ser o sujeito que se produz na identificação à uma verdade entendida como coerência a um conjunto de posições teóricas singulares em um sistema de pensamento. Foucault pretende oferecer uma posição ético-metodológica divergente dessa, pois, para ele, no trabalho teórico o fundamental é “deixar, de acordo com o desenho mais inteligível possível, o vestígio dos movimentos devido aos quais não estou mais no lugar em que estava há pouco” (FOUCAULT, 2014b, p. 70). Temos aqui uma outra maneira de dizer que para Foucault o trabalho teórico é um modo de deixar de ser o mesmo. Assim, uma anarqueologia é uma teoria negativa, isto é, ela se constitui de um conjunto de desidentificações, assim como na teologia negativa a afirmação da inefabilidade de Deus se dá através de um conjunto de negações, isto é, Deus não é ignorante, Deus não é mal, Deus não é criatura, etc.

Na importante introdução metodológica de *O uso dos prazeres*, de 1984, onde Foucault reformula a trajetória e os procedimentos do projeto de uma história da sexualidade, ele explicita em termos similares a relação ética ou os “jogos consigo” que atuam na sua prática metodológica. Ali, vemos de certa forma vemos posta em ação a ideia mesma de uma anarqueologia. O que motivou Foucault nessa mudança de trajetória foi uma “obstinação do saber”, uma vontade de saber que identifica não somente seu modo de reflexão como o modo mesmo de fazer filosofia na atualidade, segundo procedimentos que não são orientados pela assimilação do conhecimento, mas por um saber espiritual que implique o “descaminho daquele que conhece”, “uma atitude de separar-se de si mesmo”, “o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento” (FOUCAULT, 2003, p. 13). Um modo de reflexão que consiste em “saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê” (FOUCAULT, 2003, p. 13). O que interessa Foucault é uma teoria e uma prática, um pensamento que implique uma “experiência modificadora de si no jogo da verdade e não apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação” (FOUCAULT, 2003, p. 13), um pensamento que implique uma ascética, uma espiritualidade. Ao se identificar como ensaísta, Foucault afirma: “o ensaio é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma ‘ascese’, um exercício de si no pensamento” (FOUCAULT, 2003, p. 13).

Segundo a lógica ideológica, o poder que exige a verdade individual como condição para salvação é interpretado como uma estratégia de manutenção do poder pela estratégia da pós-vida; trata-se, portanto, simplesmente de um governo ideológico, da ação de um poder ideológico. A anarqueologia aponta para a recusa da divisão dos saberes entre aqueles que

estão sob a égide da ciência, do verdadeiro e seu poder intrínseco, e de outro lado aqueles que são ideológicos, falsos, aqueles que necessitam de um poder suplementar para obterem efeitos de verdade. A anarqueologia, contra a binariedade ideológica, afirma a multiplicidade de regimes de verdade, isto é, a existência de múltiplos modos de vincular e constranger os indivíduos à manifestação do verdadeiro. A anarqueologia inverte a questão tradicional da filosofia política, que parte da submissão voluntária do sujeito a um conhecimento verdadeiro, para buscar saber “o que o vínculo voluntário à verdade pode dizer sobre o vínculo involuntário que nos prende ao poder” (FOUCAULT, 2014b, p. 71).

Trata-se, portanto, de partir de uma atitude, mais que de uma tese, de desprender-se e separar-se do poder: Foucault quer suspender a legitimidade intrínseca do poder, a crença de que o poder teria algum fundamento essencial e legitimador no direito, na necessidade, ou em um contrato. É desde esse princípio que se deve interrogar o sujeito de conhecimento, o sujeito de verdade, o acesso do sujeito à verdade. Isto é, partindo da imersão do sujeito nas relações de poder e, ao mesmo tempo, da recusa de qualquer legitimidade natural desse poder, problematizar e requalificar as relações entre o sujeito e a verdade.

Não é a crítica das representações em termos de verdade ou de erro, em termos de verdade ou falsidade, em termos de ideologia ou ciência de racionalidade ou irracionalidade que deve servir de indicador para definir a legitimidade do poder ou para denunciar sua ilegitimidade. É o movimento para se desprender do poder que deve servir de revelador para as transformações do sujeito e para a relação que deve ter com a verdade. (FOUCAULT, 2014b, p. 71).

A anarqueologia é um método ético-anárquico. Por um lado, é uma atitude ética de separar-se de si mesmo como condição mesma de qualquer transformação ou transgressão em relação a si mesmo. Por outro lado, é uma análise do ser histórico dos sujeitos que vai acabar por resultar na delimitação dos dispositivos de subjetividade antigo e cristão, e com isso chega a determinar o marco da subjetividade moderna desde a hermenêutica de si cristã. Nos dois casos o efeito é o de desnaturalizar as unidades subjetivas que governam a individualidade ocidental.

Ademais, a anarqueologia tem como objeto “os regimes de verdade”, isto é, os conjuntos coerentes e complexos de práticas que determinam a forma em que os indivíduos devem manifestar o verdadeiro através de atos de verdade, ou seja, aleturgia na forma de atos de verdade. Em *Du gouvernement des vivants*, Foucault conceitua regime de verdade como

o que constrange os indivíduos a esses atos de verdade, o que define, determina a forma desses atos e estabelece para esses fatos condições de efetivação e efeitos

específicos. [...] um regime de verdade é o que determina as obrigações dos indivíduos quanto aos procedimentos de manifestação do verdadeiro. (FOUCAULT, 2014b, p. 85).

Ato de verdade, por sua vez, é a terminologia que Foucault utiliza para dar conta de configurar a inserção, a participação ativa do sujeito nos procedimentos de verdade. Trata-se de uma expressão retirada dos teólogos cristãos quando da caracterização dos elementos constituintes do sacramento da penitência. O primeiro deles, o *actus contritionis*, se refere à contrição. O segundo, o *actus satisfactionis*, é relativo aos atos de penitência. No meio desses dois encontra-se o *actus veritatis*, ou seja, o ato de verdade que se refere à manifestação pelo próprio sujeito das faltas que admitia ter cometido. Foucault utilizará o termo “ato de verdade” para dar conta da parte, nos procedimentos aletúrgicos, que retorna ao sujeito, isto é, para referir-se aos procedimentos de manifestação da verdade em que o sujeito é o principal elemento a partir do qual a verdade aparece. Isso porque o sujeito pode estar inserido nos procedimentos de aleturgia de várias formas. O sujeito pode ser o “operador” no procedimento de manifestação da verdade quando é por meio de sua ação que a verdade aparece, por exemplo, no caso do sacerdote num sacrifício grego: ele é quem corta o animal e mostra a verdade, responde às questões, é o papel de Tirésias na tragédia de Édipo. O sujeito pode ainda atuar como testemunha, como também vemos na tragédia edipiana, na função desempenhada pelos escravos, no momento em que o indivíduo articula um discurso em primeira pessoa asseverando aquilo que viu, aquilo que presenciou, aquilo de que se lembra. Por último, pode-se estar inserido em uma aleturgia quando a descoberta da verdade trata de si mesmo, sendo este um ato refletido de verdade que terá nas tecnologias de si seu principal exemplo.

Ademais, Foucault se propôs a falar de regime de verdade em um sentido muito similar ao modo como se convencionou falar de regime político ou regime penal, ou seja, regime enquanto conjunto de procedimentos e instituições onde os indivíduos se encontram engajados em relações de obrigatoriedade. No caso do regime político, trata-se da obediência a uma autoridade; no caso do regime penal, da submissão a leis; no caso do regime de verdade, da manifestação condicionada de atos de verdade.

Por que, afinal, não falar das obrigações de verdade como se fala das constrangências políticas ou das obrigações jurídicas? Obrigações de fazer isto, obrigações de dizer a verdade: não são elas até certo ponto, do mesmo tipo ou, em todo caso, não possível transferir as noções de regime político e regime jurídico ao problema da verdade? Haveria obrigações de verdade que imporiam atos de crença, profissões de fé ou reconhecimentos das faltas com função purificadora (FOUCAULT, 2014b, p. 86).

A fim de ir mais perto do cerne da noção de regime de verdade, Foucault simula possíveis objeções a tal terminologia. Pode-se objetar, sobretudo de um ponto de vista ideológico, que ao argumentar sobre essa noção de regime de verdade dá-se sempre exemplos que concernem ao universo do cristianismo, tais como a confissão e a profissão de fé, que no fundo se referem a não verdades ou a atos que são indiferentes à designação do verdadeiro ou do falso. Nesses tipos de atos a questão não é a da obrigatoriedade da verdade, mas a da coerção do não verdadeiro, do não-verificável. Isto porque quando realmente se está lidando com o verdadeiro não se tem a necessidade de um “regime” de obrigação, de um “regime” de verdade, pois a verdade é evidente.

A evidência é, nisso, a melhor prova e demonstração de que não é necessário um regime de verdade que de certo modo se acrescenta ao próprio verdadeiro. É o próprio verdadeiro que determina seu regime, é o próprio verdadeiro que faz a lei, é o próprio verdadeiro que me obriga. É verdade, e eu me inclino. E me inclino porque é verdadeiro, e me inclino na medida que é verdadeiro. (FOUCAULT, 2014b, p. 87).

Neste argumento da evidência da verdade, ou seja, que a verdade obriga simplesmente por ser verdade, o que está subjacente é um aspecto da doutrina espinosista: o princípio de que o verdadeiro é um *index sui*, o *verum index sui*, a verdade nem obriga nem constrange na medida em que é índice de si mesma. Tomando as coisas nesse nível, tal postura tornaria a noção de regime de verdade problemática na medida em que, se a verdade é índice de si mesma, não haveria necessidade de um regime que constranja os indivíduos à aceitação da verdade, sendo possível pensar um regime de verdade somente quando não houvesse a presença da verdade propriamente dita. No entanto, Foucault vê uma confusão nesse argumento e defende a operacionalidade de sua terminologia. Para ele, a concepção de que a verdade é índice de si mesma não implica que a própria verdade seja a portadora e criadora dos efeitos e das obrigações que os indivíduos têm em relação a ela.

Mas que o verdadeiro seja *index sui* não quer dizer que a verdade seja *rex sui*, que a verdade seja *lex sui*, que a verdade seja *judex sui*. Não é a verdade que é criadora e detentora dos direitos que exerce sobre os homens, da obrigação que estes têm para com ela e dos efeitos que eles esperam dessas obrigações, uma vez que e na medida em que forem cumpridas. (FOUCAULT, 2014b, p. 88).

De outro modo, segundo Avelino,

não é porque a verdade seja o índice de si, *verum index sui*, isto é, que seja capaz de atestar por si mesma e, no ato de atestar, revelar, derrotar, suprimir o que lhe é oposto, isso não implica que ela se torne, por extensão, soberana de si, legisladora de si, juíza

de si. (AVELINO, 2010, p. 148).

Para o filósofo francês esse raciocínio que estabelece uma relação entre verdade e obediência não é da ordem da lógica, da constatação, da dedução, do estabelecimento do verdadeiro e do falso, mas antes, da ordem do engajamento e da profissão. Esse raciocínio pressupõe a afirmação: “se é verdade, portanto, eu me inclinarei”. O argumento foucaultiano é o de que este “portanto”, esta partícula que na frase liga a verdade à obrigação, a verdade à obediência, a verdade à sujeição, não é deduzido da verdade, não emana dela, pois essa ligação é da ordem do engajamento do sujeito. É esta ligação entre o verdadeiro e o constrangimento que esse verdadeiro exerce, e que a terminologia do “regime de verdade” quer tomar não enquanto um problema lógico, mas como problema fundamental, como um problema histórico-cultural, é isto justamente que necessita ser abordado por meio de uma genealogia.

Foucault toma o exemplo de um embate entre dois lógicos, sendo que um deles ao final aceita como verdadeira a proposição colocada pelo parceiro lógico e que ele antes recusava. O que está implícito na aceitação daquele que antes negou e depois aceitou a proposição como verdadeira é a proposição: “é verdade, portanto, eu me inclino” (*c’est vrai, donc je m’incline*). Segundo a argumentação de Foucault, quando o lógico assevera “é verdade”, trata-se simplesmente da constatação da logicidade inegável pela qual a questão foi conduzida, ou seja, que aceitando as regras do jogo da lógica, sua gramática e seus símbolos, pôde-se constatar a veracidade da proposição. No entanto, quanto se completa a frase e se diz, “portanto, eu me inclino”, esta operação não pertence à lógica, não é a lógica propriamente dita que o constrange a se inclinar, mas o fato de um certo indivíduo “fazer” lógica, operacionalizá-la. Nesse jogo, a chave do constrangimento do verdadeiro se encontra no engajamento.

[...] isto é, porque ele mesmo se constituiu, ou foi convidada a se constituir, como operador num certo número de práticas ou como parceiro num certo tipo de jogo. E ocorre que talvez esse jogo da lógica é tal, que o verdadeiro será considerado como tendo em si, sem outra consideração, valor constrangente (FOUCAULT, 2014b, p. 89).

Tanto a lógica como a ciência são regimes de autoindexação do verdadeiro, de modo que a constrição é assegurada pelo próprio verdadeiro, ou ainda, a verdade constrange porque e na medida em que é verdadeira. No entanto, e aí está a confusão que indicamos a respeito de Espinosa, no caso da lógica e da ciência, o regime de verdade é a tal ponto identificado com essa autoindexação, em outras palavras, aquilo que constrange os indivíduos e o sistema de evidência do verdadeiro se confundem de tal forma, que o aspecto constrangedor chega a

desaparecer e a verdade aparece como *index sui*, uma verdade que não obriga.

Podemos dizer que, no caso da lógica, temos um regime de verdade em que o fato de ser um regime desaparece, ou em todo caso não aparece, porque é um regime de verdade em que a demonstração como autoindexação do verdadeiro é aceita como tendo um poder absoluto de constrangência. Na lógica, o regime de verdade e autoindexação do verdadeiro são identificados, de sorte que o regime de verdade não aparece como tal. (FOUCAULT, 2014b, p. 89).

Na história do Ocidente tal reflexão se exemplifica muito bem em Descartes na afirmação “penso logo existo”. Neste caso há uma confusão similar ao que acabamos de ilustrar. Há um efeito explícito no “logo” cartesiano, um efeito inatacável pelo qual age a força intrínseca da verdade. No entanto, há um efeito implícito nessa partícula cartesiana “logo”, aquele pelo qual se manifesta que: “é verdade, portanto me inclino”. Está implícita nessa partícula a aceitação de um regime de verdade, a aceitação de um regime de constrangimento que não se reduz ao aspecto intrínseco do verdadeiro. E para que isso funcione, não só em Descartes, mas, de certa forma, no pensamento Ocidental, é preciso qualificar o sujeito, é preciso que ele não seja louco, ou ainda é preciso excluir o louco, na medida que o louco é aquele que não é constrangido pela simples evidência da verdade. O regime de verdade, esse regime que é o cartesiano, o científico, o lógico, necessita de uma vinculação com um tipo de sujeito que seja capaz de dizer: quando for verdadeiro, e evidentemente verdadeiro, eu me inclinarei (FOUCAULT, 2014b, p. 90). Assim, na perspectiva foucaultiana, a ciência e a lógica são regimes possíveis de verdade entre outros modos possíveis de ligar o indivíduo à manifestação do verdadeiro e a obediência.

Deste modo, Foucault opera aquilo que perseguimos nesta tese, isto é, um gesto fundamental de descentramento da subjetividade e da relação consigo, que se afastam do poder “natural” de constrangimento, de obediência, da verdade-conhecimento, em direção a uma verdade que surge da relação entre sujeito e verdade na forma da manifestação de si mesmo.

3 FOUCAULT E AS ARTES DO VIVER: ÉTICA DA ESPIRITUALIDADE

3.1 ALETURGIA

A delimitação do conceito de aleturgia é fundamental para os objetivos deste trabalho, pois a aleturgia opera a triangulação entre sujeito, verdade e crítica da modernidade que aqui perseguimos. Isso acontece pelo deslocamento da verdade do âmbito do saber científico, das

verdades cientificamente legitimadas, para o domínio da manifestação da verdade, esta tomada não sob a forma da lógica, isto é, do verdadeiro e em contraposição ao falso, mas da verdade entendida como força da verdade sob a forma da revelação, do autoconhecimento, da fé. Em outros termos, o conceito de aleturgia permitiu a descrição dos procedimentos discursivos e não-discursivos de manifestação do verdadeiro.

Dion de Cássio, importante historiador romano, descreve a construção do palácio do imperador romano Sétimo Severo, no qual deveria haver, a mando deste, uma grande sala onde as audiências e a distribuição da justiça deveriam ocorrer. O que salta aos olhos de Foucault é que o imperador romano manda pintar na cúpula dessa sala a representação de um céu estrelado, mas não qualquer céu estrelado, mas o céu da conjunção de estrelas de seu nascimento, o céu que presidiu seu nascimento e seu destino.

Sétimo Severo tinha intenções claras ao representar esse céu no lugar mesmo em que deveriam ocorrer as decisões e o fornecimento da justiça. Foucault enumera três delas. Primeiramente, tratava-se de sugerir uma conformidade entre a ordem do mundo que presidiu seu nascimento e o saber que deveria decidir a vida dos súditos, ou seja, um governo em conformidade com a ordem das coisas, com a ordem do cosmo. *“Le lógos qui présidait à cet ordre du monde et qui avait présidé à sa naissance, ce même lógos était celui qui organisait, fondait et justifiait les sentences qu’il rendait”* (FOUCAULT, 2012a, p. 4).

Em segundo lugar, a representação do céu estrelado vinha representar que o reino de Sétimo Severo não era casual, circunstancial, fruto somente de um uso bem-sucedido de força e violência. Antes, era um reino, um governo, escrito nas estrelas. Sétimo Severo estava destinado a ser imperador. *“Et ce que le droit n’avait pas pu fonder, son règne, sa prise de pouvoir, les astres l’avaient une fois pour toutes justifié”* (FOUCAULT, 2012a, p. 4). Por fim, a representação era também uma mensagem aos usurpadores do trono, pois se era manifesto pelas estrelas o destino de Sétimo Severo em reinar, ninguém deveria ousar ameaçá-lo e afrontar a ordem das coisas.

O principal objetivo de Foucault ao trazer a imagem de Sétimo Severo e “seu” céu estrelado era o de exemplificar a relação histórica entre governo e manifestação da verdade, entre o exercício do poder do imperador romano e seu vínculo com a manifestação da verdade, representado pela pintura na cúpula; tratava-se de um vínculo entre o poder e um tipo específico de verdade que não é da ordem da utilidade. A verdade que acompanha o exercício do poder de Sétimo Severo não é da ordem dos conhecimentos que são úteis para o governo, e com isso não queremos dizer que ele abrisse mão desse tipo de conhecimento, mas que a pintura em sua

cúpula apontava para a necessidade de manifestação da verdade como algo suplementar, excessivo e que não era exatamente da ordem da utilidade ou do conhecimento formal. Não se tratava nem de demonstrar o verdadeiro em oposição a um falso, nem de buscar ou constituir um corpo de conhecimento, um sistema utilitário de conhecimento, para legitimar e possibilitar o exercício do poder.

Je ne dirai donc pas simplement que l'exercice du pouvoir suppose chez ceux qui gouvernent quelque chose comme une connaissance, une connaissance utile et utilisable. Je dirai que l'exercice du pouvoir s'accompagne assez constamment d'une manifestation de vérité entendue en ce sens très large. (FOUCAULT, 2012a, p. 8).

Trata-se de evidenciar a verdade em seu aspecto ritual, performático, estabelecido sobre, digamos de maneira geral, aspectos não-lógicos, não-científicos, não-verificáveis.

Il s'agissait essentiellement de faire surgir le vrai lui-même, sur fond de l'inconnu, sur fond du caché, sur fond d'invisible, sur fond d'imprévisible. [...] Il s'agissait d'un rituel de manifestation de la vérité, entretenant avec l'exercice du pouvoir un certain nombre de rapports qui ne peuvent certainement pas se réduire à l'utilité pure et simple, même si le calcul n'en est pas absent. (FOUCAULT, 2012a, p. 7).

Neste contexto preciso o que vemos é um processo claro de alargamento da noção de verdade em relação à noção que Foucault vinha utilizando desde os anos 1950, isto é, uma noção de verdade vinculada aos saberes científicos modernos. Pensamos que o deslocamento da noção de saber para essa nova noção de verdade está certamente ligado ao deslocamento histórico das pesquisas do filósofo. A lida com o cristianismo medieval e com a antiguidade abriu a necessidade de formular uma noção de verdade que não se opõe simplesmente ao falso, mas sim ao oculto, ao indeterminado.

Il me semble que l'exercice du pouvoir, tel qu'on peut en trouver un exemple dans l'histoire de Septime Sévère, s'accompagne d'un ensemble de procédés verbaux ou non verbaux, qui peuvent par conséquent être de l'ordre de l'information recueillie, de l'ordre de la connaissance, de l'ordre de l'enregistrement par tableaux, fiches, notes, d'un certain nombre de renseignements, et qui peuvent être aussi des rituels, des cérémonies, des opérations diverses de magie, de mancie, de consultation des oracles, des dieux. (FOUCAULT, 2012a, p. 7-8).

Foucault se utilizou em *Du gouvernement des vivants* da noção de “aleurgia”, derivada do adjetivo grego *αληθονργής*, expressão empregada para designar aquele que diz a verdade, o verídico. Foucault se utilizou reiteradamente dela nos anos seguintes para demarcar tanto essa acepção de verdade enquanto conhecimento útil, como seu aspecto ritual, isto é, a

verdade enquanto “manifestação” da verdade.

A tese foucaultiana em *Du gouvernement des vivants* é que não há governo sem algum tipo de aleturgia, não há condução de condutas sem manifestação da verdade. Em outras palavras, afirma Foucault: “*il est vraisemblable qu’il n’y ait aucune hégémonie qui puisse s’exercer sans quelque chose comme une alèthurgie*” (FOUCAULT, 2012a, p. 8). É fato que essa articulação entre poder e manifestação da verdade perdeu força a partir do século XVI, a partir do momento em que se desenvolveu a arte racional de governar que deu lugar a conhecimentos objetivos em vista dos quais se exerceria o bom governo. Portanto, tanto a necessidade da manifestação quanto a qualidade da verdade são então deslocadas. No entanto, essas formas rituais da verdade não sumiram simplesmente. Foucault nos mostra por meio do problema das cortes como o fortalecimento do poder principesco nos séculos XVI e XVII abarcava tanto uma série de conhecimentos úteis à arte de governar, como procedimentos de atualização do verdadeiro que passavam pela presença de bruxas, adivinhos e astrólogos no interior das cortes³⁷.

Como Foucault mesmo observa, a razão de Estado, objeto de sua pesquisa nos cursos *Segurança, território, população* e o *Nascimento da biopolítica*³⁸, fundamentalmente demonstra um regime de verdade em termos de utilidade que, anteriormente, encontrava-se envolto nesse universo de aleturgias do qual o caso de Sétimo Severo se mostra como bom exemplo: “*c’est en un sens tout un remaniement en effet, disons, utilitaire et calculateur de toutes les alèthurgie qui étaient propres à l’exercice du pouvoir*” (FOUCAULT, 2012a, p. 11).

Se com Sétimo Severo Foucault nos possibilitou entender como um ritual, uma aleturgia, uma manifestação da verdade, pôde se articular ao exercício do poder, a história de Édipo visou funcionar também como exemplo dessa articulação. No entanto, neste caso não se trataria da aleturgia como ritual imagético de atualização da verdade, mas sim de compreender como se vincularam o exercício do poder, aleturgia e o problema da subjetividade. Tratava-se de estabelecer que, para que a aleturgia fosse plena, completa, era necessário um ponto de subjetivação, isto é, era preciso um discurso em primeira pessoa.

Na perspectiva de Foucault, era preciso retornar à história de Édipo, sendo ela mesma entendida como uma aleturgia. De maneira geral, toda tragédia grega é uma aleturgia, uma manifestação ritual da verdade, uma modalidade possível de manifestação do verdadeiro entre outras, como a revelação do oráculo ou a praça pública com seus debates e práticas jurídicas.

³⁷ Cf. Foucault, 2012a, p. 9-11.

³⁸ O problema entre governo e verdade é retomado no contexto da “razão de Estado” no próximo subcapítulo.

[...] *dans son économie interne, la tragédie est aussi une aléthurgie, dans la mesure où non seulement elle dit vrai, mais elle représente le dire-vrai. Elle est en elle-même une manière de faire apparaître du vrai, mais elle est aussi une manière de représenter la manière dont, dans l'histoire qu'elle raconte, ou dans le mythe auquel elle se réfère, la vérité est venue au jour.* (FOUCAULT, 2012a, p. 24).

Foucault se utiliza de Aristóteles na demarcação dos elementos essenciais de uma tragédia, para clarificar ainda mais o aspecto aletúrgico da tragédia grega, em especial, a tragédia de Édipo. São dois os elementos essenciais apontados por Aristóteles. O primeiro é a peripécia (*péripétie*), o movimento interno à tragédia que remete à fortuna dos personagens. O segundo elemento é o reconhecimento (*reconnaissance*), movimento interno que vai do não-saber ao saber, a passagem do desconhecido ao conhecido. Se, de maneira geral, nas tragédias gregas são as peripécias nas quais os atores estão envolvidos que conduzem ao movimento de reconhecimento, a peculiaridade da história de Édipo é a inversão dessa característica. É o movimento mesmo de aparecimento da verdade que vai orientar as reviravoltas na sorte dos personagens. A tragédia é ela mesma uma maneira de fazer aparecer a verdade:

Donc, Œdipe roi se trouve être, comme toute tragédie, une dramaturgie de la reconnaissance, une dramaturgie de la vérité, une aléthurgie, mais une aléthurgie particulièrement intense et fondamentale, puisque c'est elle qui est le ressort même de la tragédie. (FOUCAULT, 2012a, p. 25).

A maneira de fazer aparecer a verdade da tragédia edipiana é tramada a partir de três duplas que, por sua vez, constituem três tipos diferentes de aleturgia. A primeira dupla, Apolo e Tirésias, configura a aleturgia divina, religiosa, profética, ritual. A segunda dupla, Édipo e Jocasta, trata da aleturgia individual da lembrança. Por último, a aleturgia dos escravos, é a aleturgia do testemunho. Dessa estrutura básica, Foucault enfatiza uma outra dupla, formada pelo aleturgia de Édipo e aleturgia dos escravos, a aleturgia do saber, da técnica e a aleturgia do testemunho.

Em relação a essa mecânica do reconhecimento, o que interessou a Foucault foi o problema da técnica, do tipo de procedimento, dos rituais pelos quais se operou efetivamente o deslocamento do desconhecimento ao conhecimento e o aparecimento da verdade no desenrolar da tragédia. O procedimento, a técnica (*τεχνη*) que Édipo possuía e que permitiu transformá-lo em alguém que sabe era oposta às práticas de saber que permitiam a Tirésias interpretar os oráculos. No caso do profeta não se tratava exatamente de uma *τεχνη*. Primeiramente, porque se Tirésias dizia a verdade, não era porque ele possuía uma técnica, mas

porque ele nasceria com a verdade: *“il naît avec la vérité, la vérité naît en lui, la vérité croît comme une plante à l'intérieur de son corps ou comme un autre corps dans son corps”* (FOUCAULT, 2012a, p. 54). Em segundo lugar, era por meio do pensamento, da reflexão, que Tirésias podia acessar essa verdade que era natural a ele. Édipo, por sua vez, possuía uma técnica, ele necessitava de uma técnica na medida em que não nasceria com a verdade, como Tirésias. Segundo Foucault, Édipo tem a técnica da descoberta: *“la τεχνη d'Edipe, c'est εὑρίσκειν, c'est-à-dire trouver, découvrir”* (FOUCAULT, 2012a, p. 54). Técnica da descoberta por meio da investigação das pistas, dos indícios e das provas (*τεκμαίρεται*):

le mot employé pour désigner cette interprétation des signes qui le conduiront finalement à vérité, le mot employé n'est pas celui par lequel on désigne l'interprétation du devin par exemple. C'est τεκμαίρεται. Et ces éléments, ces signes et ces marques sont à plusieurs reprises désignés par le mot τεκμήριον, c'est-à-dire marque, indice. (FOUCAULT, 2012a, p. 56).

Nesse processo aletúrgico por descoberta, é ele mesmo, Édipo, o mestre da verdade. É o próprio Édipo o ator principal no processo de articulação dos indícios. *“Il aura été, d'un bout à l'autre, l'opérateur qui, cheminant de τεκμήριον en τεκμήριον, est arrivé jusqu'à la présence physique sur la scène de ceux qui étaient, – de celui qui était physiquement présent au crime”* (FOUCAULT, 2012a, p. 58). Ao contrário do saber de Tirésias que se fundava nos decretos divinos, o saber de Édipo se interessa pelo o que realmente se passou e qual a conformidade disto com os decretos dos deuses. De um lado, essa aleturgia da descoberta deve trazer à tona os acontecimentos eles mesmos, os encontros, a fortuna dos indivíduos. De outro lado, é também um procedimento que tenta não se submeter inteiramente ou definitivamente, tenta escapar dos desígnios dos deuses. E neste sentido é uma maneira de se conduzir, é uma maneira de governar o navio por entre os perigos: *“c'est donc un art du gouvernail que celui de la découverte”* (FOUCAULT, 2012a, p. 58). O que, por sua vez, coloca no interior da tragédia de Édipo a questão do poder, da prática de governo em relação à verdade.

Para Édipo, a questão sempre esteve centrada no problema do poder. Vê-se, por exemplo, quando é revelada a Édipo a palavra dos deuses, ele não reage na defesa de sua inocência, mas na defesa de seu poder. É seu trono que está sendo ameaçado pelo complô articulado entre Tirésias e Creonte. O mesmo pode-se perceber na ocasião que Édipo recebe a notícia da morte de seu suposto pai, onde esta nem mesmo é lamentada. Para Édipo interessa que não fora ele o responsável pela morte e, logo, não acontecera o que havia sido predito pelos deuses.

A tipologia do poder em questão é a tirania. Nas palavras de Foucault, *“l'historie*

œdipienne est une histoire, on pourrait dire : typiquement tyrannique” (FOUCAULT, 2012a, p. 62). E aqui não devemos entender tirania, ou poder tirânico, no seu aspecto unicamente pejorativo; na medida que se trata de uma figura histórica, de uma instituição precisa, é importante considerá-lo na perspectiva do debate político grego, considerá-lo em suas ambiguidades, levar em conta a tirania em seu aspecto positivo e negativo. Na tradição da mitologia grega o tirano era aquele que tirava a legitimidade de seu poder a partir de um ou mais eventos heroicos, era também aquele que deixou a cidade em que nasceu e a ela retornou de alguma forma qualificado ao exercício do poder por alguma façanha realizada, e nesse retorno é reinserido novamente na sociedade, normalmente via casamento. Certamente Édipo aparece como portador destas e outras características que o qualificam como tirano.

Édipo teve um destino acidentado, aquele que vem de fora e que vem sem poder entre as próprias mãos. Édipo também é aquele que salva a cidade, façanha que justifica seu poder tirânico. Além disso, o ato heroico, benevolente, de salvar a cidade de seu destino, constituiu entre Édipo e a cidade uma relação de dívida e afeição também benevolente, não uma pura relação de obediência estatutária. É este, pois, o tirano, aquele que sozinho salvou a cidade, aquele que possui uma ligação individual com ela, logo é dele a qualificação para governá-la. Governo este que não é orientado em nome das leis, leis universais ditadas pelos deuses. Édipo não se conduz por elas, mas por sua própria vontade.

Et donc, ce à quoi va s'ordonner l'action et le pouvoir d'Œdipe, ce n'est pas l'universalité de ce νόμος, de cette loi qui n'a qu'un père, qui est née sur l'Olympe, en laquelle habite un dieu qui ne vieillit pas. Ce ne sera pas cette loi immobile et immortelle; ce sera simplement sa volonté. (FOUCAULT, 2012a, p. 64).

Portanto, vontade que não é conduzida pelos desígnios dos deuses. Vontade que consiste em conduzir os acontecimentos e a fortuna dos homens com base em um saber que não provém dos deuses. Trata-se de “governar em descoberta”. É deste saber, desta técnica, que Édipo se utiliza para descobrir e encontrar a verdade por meio dos indícios e conduzir a cidade à salvação.

S'il est obligé de gouverner en découvrant, c'est que découvrir permet de repérer les écueils, les rochers, les rencontres, de repérer la τύχη à travers les décrets des dieux, et à cela va correspondre un gouvernement, un exercice du pouvoir qui sera tyrannique en ceci précisément – et c'est ce qui caractérise fondamentalement le pouvoir tyrannique – qu'il ne s'ordonne pas au principe du νόμος, il suit simplement, autant qu'il peut et avec les moyens propres du tyran, et avec le savoir propre du tyran, il va essayer de suivre la τύχη, de suivre le destin et non pas le νόμος. (FOUCAULT, 2012a, p. 64).

A consulta aos deuses, a consulta ao oráculo, ocorre na expectativa de uma resposta, e, no entanto, uma vez dada, ela é única, sem espaço para explicações, dúvidas. O caráter enigmático da resposta deixa transparecer uma falsa incompletude que ao final se mostra absolutamente completa: *“le jeu question-réponse avec le dieu est un jeu qu'on joue une fois pour toutes et, la partie étant jouée, il faut faire avec le résultat”* (FOUCAULT, 2012a, p. 34). Tirésias, que é como um deus, também é consultado e a ele questões são postas. No entanto, a forma requerida para se chegar a essa resposta, o sistema de extração da verdade, é diferenciado. O adivinho Tirésias não fornece sua verdade de forma voluntária, inclusive ele deixa claro que não gostaria de ceder aos questionamentos, mas ao final responde, e isso por dois motivos. Primeiro porque o adivinho é de certa forma um encarregado no cuidado da cidade, sua verdade serve ao bem desta. Dito de outra forma, quando se trata do bem e da segurança da cidade, o profeta não pode se calar. Ainda, Tirésias se vê constrangido a responder no contexto em que seu poder é desafiado e confrontado por Édipo. Trata-se de um confronto entre poderes similares. A divindade de Tirésias, a proximidade que este mantém com Apolo, o torna rei, assim como o próprio deus:

ele está muito próximo de Apolo, também é chamado rei, *ἄναξ*; mas é perecível, enquanto Apolo é imortal; e sobretudo ele é cego, está mergulhado na noite, enquanto Apolo é o deus do sol. Ele é a metade de sombra da verdade divina, o duplo que o deus luz projeta em negro sobre a superfície da Terra. É esta metade que se vai interrogar. E Tirésias responde a Édipo dizendo: “Foste tu quem matou Laio.” (FOUCAULT, 2005a, p. 34-35).

No caso dos escravos há outro tipo de aleturgia, uma que não funciona nem da mesma forma, nem por meio dos mesmos procedimentos que a aleturgia divina. Em especial, o escravo-pastor, aquele que se manteve escondido em sua cabana, desempenhou um papel crucial, ele possuía a verdade sobre Édipo, a verdade que ligava as várias metades, as verdades parciais da tragédia. Foi ele quem recebeu em seus braços o bebê Édipo, foi ele quem não executou a ordem de matá-lo e o deu ao escravo de Corinto, foi ele também quem presenciou o assassinato do rei Laio.

A grande questão entre a veridicção dos deuses e a veridicção dos escravos, entre a aleturgia oracular-profética e a aleturgia do testemunho, é que ambos falam a mesma coisa: *“les esclaves n'en disent ni plus ni moins que les dieux ou plutôt ils le disent clairement et, par conséquent, le disent mieux”* (FOUCAULT, 2012a, p. 40). A aleturgia divina nunca seria completa sem aquela verdade manifesta pelos escravos. O procedimento de manifestação da verdade na tragédia nunca seria pleno sem a concretude que o interrogatório, a presença, o

olhar dos escravos, forneceu às profecias.

Et il a fallu par conséquent qu'il y ait cette aléthurgie propre aux esclaves, il a fallu qu'il y ait cette procédure d'interrogatoire, il a fallu qu'il y ait la loi de mémoire s'imposant aux esclaves et les contraignant à dire ce qu'ils avaient vu, il a fallu leur présence, il a fallu qu'ils aient été là eux-mêmes et que ce soient les mêmes qui soient là à nouveau sur la scène pour que finalement la pièce elle-même se déroule comme une aléthurgie et que ce qui avait été dit dans une sorte de vérité énigmatique et en suspens au début de la pièce devienne la vérité inévitable à laquelle Édipe est obligé de se soumettre et que les spectateurs eux-mêmes doivent reconnaître. (FOUCAULT, 2012a, p. 41).

Nessa perspectiva o que vemos se delineando ao longo da tragédia são dois modos de veridicção, dois modos de dizer o verdadeiro, duas formas de aleturgia. De um lado, a aleturgia oracular e religiosa, aquela que tem a palavra eterna, que domina o tempo e que é autorizada, que tem seu discurso autorizado em relação a um saber que vem de sua natureza, como é o caso de Apolo, ou que fala em nome deste que tem o saber, Tirésias. De outro lado, temos a aleturgia dos escravos, dos servidores, a aleturgia que se forma aos poucos, na junção das peças, na junção das memórias e das lembranças, aquela que tem o poder de dizer “eu”: eu vi, eu dei, eu desobedeci, eu participei.

É esse o aspecto principal que Foucault ressalta da tragédia de Édipo e que pretende desenvolver no curso de 1980 ao tratar do cristianismo, isto é, o elemento “eu”, *αὐτός*, nos procedimentos de veridicção, nos procedimentos aletúrgicos. Nas palavras do próprio Foucault,

je crois qu'on a là un élément important, c'est en tout cas celui-là [...] que je voudrais essayer d'étudier un petit peu cette année, c'est-à-dire l'élément de la première personne, l'élément du “je”, l'élément du “αὐτός”, du “moi-même” dans ce qu'on pourrait appeler l'aléthurgie ou la veridiction ou les rites et procédures de veridiction. (FOUCAULT, 2012a, p. 48).

Na medida em que a tragédia de Édipo se mostra como uma aleturgia, ou seja, na medida em que se trata de fazer aparecer a verdade, vê-se que a maneira como Édipo procedeu, por meio de seu saber e de seu poder, isto é, através do poder tirânico de governar por descobrimento, vê-se que foi isso que deu conteúdo, realidade, concretude a partir da qual se poderia fazer a história daquilo que os deuses haviam profetizado. E esse conteúdo, essa realidade, advém precisamente do discurso em primeira pessoa que os escravos podiam proferir, discurso legitimado sob a égide da presença e da lembrança.

É justamente essa relação entre a arte de governar os homens e aleturgia que interessa a Foucault no curso de 1980. Não um tipo qualquer de aleturgia, como no caso de Sétimo

Severo, mas exatamente o tipo de aleturgia que precisa ser feita em primeira pessoa, como exemplificado pelas testemunhas da tragédia edipiana. Trata-se, portanto, da relação entre governo, exercício de poder e auto-aleturgia.

Rapports entre l'art de gouverner les hommes et l'aléthurgie, mais entre l'art de gouverner les hommes et ce que j'appellerai l'auto-aléthurgie, c'est-à-dire ces formes de manifestation de vérité qui tournent autour de la première personne, autour du je et du moi-même ? (FOUCAULT, 2012a, p. 51-52).

Temos então dessa história infinita de Édipo três lições, segundo Foucault. Primeiro, a necessidade da manifestação da verdade, do procedimento de aleturgia para o exercício do poder. Em segundo lugar, a ideia de que sem subjetivação, sem a presença do discurso em primeira pessoa, o círculo da aleturgia permaneceria inacabado. Sem o “eu” não há aleturgia plena e o poder não é exercido como deveria. Em terceiro e último lugar, a aleturgia vai além dos efeitos do conhecimento utilitário. Quando a verdade é toda manifesta, quando o círculo aletúrgico se fecha e todas as peças da tragédia se encaixam, a salvação de Tebas não advém da obediência às ordens do oráculo. É a revelação mesma da verdade em seu ritual, em seus procedimentos, que liberta a cidade, que desloca o problema e a necessidade da punição.

L'histoire de la libération de Thèbes, c'est simplement un effet de lumière, et rien de plus. Que les choses viennent à la lumière, et la peste disparaît et l'ordre est rétabli. L'aléthurgie en elle-même – bien au-delà des effets purs et simples de connaissance qui auraient permis de déterminer le coupable et par conséquent, ensuite, de le châtier –, cette aléthurgie va bien au-delà des effets purs et simples de connaissance utilitaire. (FOUCAULT, 2012a, p. 73).

3.2 ALETURGIA CRISTÃ

Na perspectiva do problema teórico mais geral aqui investigado, o da relação entre subjetividade, verdade e crítica da modernidade, a confissão é fundamental na genealogia do sujeito moderno na medida em que é a principal tecnologia do dispositivo cristão em sua função de articulação entre um poder institucional e a obrigação da colocação de si em primeira pessoa para fins de condução das condutas em seus ínfimos detalhes. Além disso, a tematização das práticas aletúrgicas coloca de forma clara como Foucault lida com o problema do discurso em primeira pessoa em sua genealogia, aspecto que nos permitirá diferenciar tal procedimento foucaultiano do modo ontológico pelo qual Agamben repõe o problema do “eu”.

Foucault, partindo do projeto de uma história da verdade enquanto história dos modos de articulação e constrangimento entre verdade e subjetividade no quadro das tecnologias de

governo que exigem “atos de verdade”, manifesta-se a si mesmo em primeira pessoa como dizendo a verdade. A aleturgia é a noção que designa a forma de relação entre subjetividade e verdade em que o sujeito é o principal elemento para manifestação do verdadeiro. Essa ideia se operacionaliza na análise do cristianismo através da correlação entre manifestação da verdade individual e a remissão de pecados, e foi organizada em torno de três práticas e em três campos institucionais importantes, três circunstâncias claramente definidas e ritualizadas onde o cristianismo exigia dos sujeitos manifestarem a si mesmos.

Em primeiro lugar, o batismo, mais especificamente a preparação da alma e do corpo para o batismo, a *probatio animae*. Em segundo lugar, a penitência eclesial, a *publicatio sui*, a apresentação pública do eu na exomologese, referente ao procedimento de possibilidade de remissão dos pecados após o batismo, da manifestação do estado do pecador durante a penitência. Por fim, em desnível a esses dois modos aletúrgicos, a direção da consciência e a exploração da consciência na *exagoreusis*³⁹.

De início, há uma linha de continuidade e reforço entre essas técnicas. As três práticas engrenam o mesmo regime de subjetivação baseado na mortificação do eu, na relação com um “outro” que é tanto um “si mesmo” maligno como aquele a quem deve-se obedecer, como o diretor de consciência, por exemplo. Além disso, elas operam uma certa relação de verdade que obedece a um “regime de fé” que implica atos não refletidos de fé.

Esse regime de fé refere-se ao aspecto mais conhecido do cristianismo, que diz respeito ao corpo doutrinal cristão, da dogmática cristã que, por um lado, se apoia na referência constante aos textos sagrados e, por outro lado, na estrutura institucional. No regime de fé, o cerne se encontra na adesão de uma verdade revelada em que o ponto de subjetivação é a aceitação dessa verdade e a manifestação dessas verdades na forma de atos de fé, atos de profissão de fé. No entanto, opera no interior do cristianismo não somente um regime de fé, mas também o regime de reconhecimento das faltas (*régime de l’aveu*) que implica atos refletidos. Regime de fé e de reconhecimento das faltas, dois modos de constranger os indivíduos a atos de verdade, não independentes entre si, mas morfologicamente distintos.

Foucault encontra a gênese dessa distinção em Tertuliano, em que a unidade do tipo neo-platônico de metanoia se rompe, compromete-se a unidade que provém daquela linhagem que se origina no Alcibiades e que, nesse contexto, é representado pelos neo-platônicos, e a

³⁹ “A direção é mais importante que o batismo, ou mesmo a penitência, porque na direção desses as relações entre morte, outro e verdade são estabelecidas apenas pela obrigação de falar, a obrigação de dizer, a obrigação de dizer a verdade, produzir um verdadeiro discurso sobre si mesmo e fazê-lo indefinidamente.” (FOUCAULT, 2014b, p. 282).

ideia de que ao se voltar para a verdade, a alma descobre sua própria verdade. É desfeito o feixe de noções e de procedimentos que a ideia de metanoia unificava. Desvincula-se, portanto, conversão, iluminação, acesso à verdade, descoberta da verdade de si mesmo, reconhecimento da memória (FOUCAULT, 2014b, p. 132-133).

O pensamento sobre o batismo até Tertuliano foi dominado por aquilo que Foucault chamou de estrutura de ensino ou estrutura pedagógica: “progredir no ensino até conhecer todas as verdades e ser capaz de professá-las”. Nessa estrutura “a alma aparece como alvo, objeto, co-autor e também co-ator de um procedimento que tem fim constituir a alma como sujeito do conhecimento.” (FOUCAULT, 2014b, p. 123).

Há também as estruturas de prova que dizem respeito ao “movimento pelo qual a alma deve se constituir como protagonista de um procedimento que tem por fim constituí-lo e mantê-lo como objeto de conhecimento” (FOUCAULT, 2014b, p. 123). De todo modo, em toda a teologia batismal, que de fato corresponde ao saber sobre o processo de iniciação ao cristianismo, ao mesmo tempo que torna indissociável a relação entre essas duas estruturas, há um domínio claro das estruturas pedagógicas, de sorte que as “formas de iniciação nas quais o ensino e prova eram tão integrados que o ensino e o progresso do ensino constituíam por si sós a prova” (FOUCAULT, 2014b, p. 123).

Nesse sentido, Tertuliano é o ponto de dissociação entre estrutura de ensino e estrutura de prova. Ocorre a separação entre ascese e iluminação ocorrida em Tertuliano, isto é, a ideia de uma *probatio fidei*, de uma preparação para o batismo como ideia de um preâmbulo ascético ao batismo, autônoma e específica em relação à iluminação do batismo propriamente dito. O argumento de Foucault é que a separação entre ascese e iluminação presente em Tertuliano implica na separação entre o regime de reconhecimento das faltas e regime da fé: “A ascese e a iluminação começam a se separar. O reconhecimento das faltas, por conseguinte, se separará da fé” (FOUCAULT, 2014b, p. 124). Tertuliano permite ver a distinção entre as estruturas, como permite perceber o entrecruzamento entre estrutura de aquisição da verdade pela alma e estrutura de manifestação da alma em sua verdade.

Acontece assim, no final do século II e início do século III, uma inflexão na teologia batismal com o objetivo de responder aos riscos da gnose e de todos os movimentos dualistas: trata-se da distinção entre purificação e remissão dos pecados. Duas operações, uma propriamente humana, que concerne aos procedimentos que a alma deve exercer sobre si mesma a fim de ser purificada, e o processo propriamente divino da remissão dos pecados. Os textos de Tertuliano apontam para o deslocamento de Deus como o operador da purificação,

posto que o catecúmeno deveria chegar ao batismo já purificado, fato que ressalta a importância do processo anterior, do processo de preparação para o batismo, em que a purificação deveria de fato acontecer.

Com Tertuliano aparece a ideia de que nesse período pré-batismo existia, por um lado, a aquisição, o aprendizado, a iniciação às verdades, dogmas e regras que deviam fundamentar a vida do cristão, tempo em que a alma era tomada como objeto e sujeito de conhecimento. Por outro lado, não se tratava somente da dramaticidade da pedagogia da iluminação progressiva, mas também era um momento de luta e provação, tempo de ascese. Tertuliano chama esse tempo de disciplina penitencial (*paenitentia disciplina*), que consistia em choros, jejuns, vigílias, orações.

É importante notar que a palavra *paenitentia* é uma tradução latina da palavra grega *metanoein*. Aqui, penitência não deve ser tomada como tendo o mesmo sentido da penitência sacramental, canônica. *Paenitentia* nos textos dos primeiros séculos significava conversão. Portanto, tais procedimentos ascéticos faziam parte do processo de purificação e preparação do indivíduo para o combate com o outro que habita seu interior, o demônio. “A ideia [...] de uma disciplina pré-batismal que não é a mesma coisa que a iniciação catequética às verdades, que é exercício de si sobre si para o futuro e para todas lutas futuras” (FOUCAULT, 2014b, p. 132).

Através desses procedimentos o pecador deveria manifestar sua verdade, sua sinceridade, a autenticidade do arrependimento, para que Deus, vendo isso, pudesse julgá-lo e recompensá-lo com a remissão dos pecados e a salvação.

E é essa a dupla função da penitência: preparar e assegurar o caminho que vai rumo à verdade e manifestar, pelo olhar ortogonal de Deus, que vê tudo e nos vigia sem cessar, a verdade do que somos. Verdade para a alma, verdade que se tornará verdade na alma, mas também verdade da alma, e é isso que a penitência deve manifestar. (FOUCAULT, 2014b, p. 123).

A história do cristianismo é tensionada no limite da fratura, da difração entre dois regimes da verdade. É possível ver em Tertuliano, portanto, o momento da emergência histórica, o germe dessa dissociação, o germe da bipolaridade constitutiva da espiritualidade cristã entre o polo da fé [leste da fé] e o polo do reconhecimento das faltas [oeste da confissão].

No batismo o catecúmeno era submetido a quatro provas de verdade, quatro formas de responder ao princípio “diz-me quem tu és”. Primeiramente um interrogatório-exame. Para ser cristão, de acordo com a tradição católica, era necessário que o indivíduo em questão passasse pelo batismo e pelo tempo de preparação do batismo, ou seja, que adentrasse na ordem dos catecúmenos. Para isso, antes mesmo que ele pudesse adentrar, que ele pudesse ser aceito

na ordem, era necessário que esse interrogatório-exame fosse realizado junto aos doutores, às autoridades designadas que apareciam como o primeiro crivo para o postulante. Do requerente exigia-se o exame e a manifestação do modo de vida que ele esteve levando, era necessário relatar dados como a situação conjugal, o tipo de trabalho, tipo de vida que se levava e se ela era compatível e aceitável a um cristão. Era este o primeiro nível do recrutamento e do processo de sujeição ao modo de vida que se exigia para alcançar a salvação via cristianismo.

Havia ainda um segundo interrogatório, um segundo exame concernente ao tempo de preparação, ao tempo de iniciação aos dogmas e aos exercícios ascéticos já como catecúmeno. O segundo interrogatório-exame se referia à sondagem desse interstício de tempo entre o primeiro interrogatório e a cerimônia do batismo, em que era decidido de fato quem eram os que mereciam o batismo.

Havia ainda uma outra prova de verdade antes do batismo, ou melhor, uma prova que ocorria na cerimônia mesma, integrada a ela: o exorcismo batismal. Este referia-se a uma espécie de despossessão jurídica, à passagem de uma dominação a outra: passagem da soberania da alma do diabo a Deus. Tratava-se de uma prova de verdade na medida que na troca de domínio da alma ela era libertada, era purificada. O exorcismo batismal era, ao mesmo tempo, purificação e expulsão.

O terceiro ato de verdade, talvez o mais conhecido, era o ato de profissão de fé na cerimônia mesma do batismo, tratava-se da resposta “sim eu creio” à pergunta sobre a crença incondicional na trindade, para que a imersão nas águas do batismo fosse então efetuada. O batismo era, portanto, selado por um ato de verdade, por um ato de fé, uma profissão de fé.

Por último, o procedimento de confissão dos pecados. Quando Tertuliano se referia à verbalização dos pecados, ele usava a palavra “*exomologesis*” que significa, muito simplesmente, reconhecer, e que por vezes é traduzida para o latim como “*confessio*”.

Portanto, exomologese é a expressão que significa reconhecimento do pecado. Tal terminologia possuía primeiramente um sentido bastante largo. Ela correspondia a um “ato de fé”, isto é, tratava-se de um tipo de ato que tinha por função manifestar uma verdade e sua adesão a ela. Exomologese é mais que a simples afirmação de uma crença, de uma fé, mas manifesta o engajamento, a autenticação, a ligação dessa afirmação consigo mesmo e com os outros. De forma mais específica há o uso da expressão enquanto exomologese dos pecados, exigida tanto dos catecúmenos que se preparam para o batismo como para os cristãos em geral que possuíam pecados. Nesses primeiros séculos a “*confessio*”, a exomologese, era uma oração, um discurso para Deus, em que não estava implicada a verbalização de todos os

pecados cometidos, a verbalização detalhada das faltas cometidas.

Em *Do governo dos vivos*, Foucault desdobra a curta genealogia da penitência nos séculos II e III, operada em *Os anormais*, tendo como principal interesse o aspecto aletúrgico das práticas penitenciais. São dois os principais procedimentos de verdade no contexto da penitência canônica destacados por ele. O primeiro deles é o que São Cipriano chamou de “*expositio casus*”,⁴⁰ que nada mais é que a declaração verbal da condição de pecador ao bispo, à autoridade responsável, e os motivos pelos quais se deseja a penitência. Ato que os latinos tinham a tendência⁴¹ de denominar, de maneira quase exclusiva, de “*confessio*”. Este momento não fazia parte de fato do ritual da penitência, tratava-se de uma prática preambular e privada.

Em segundo lugar, temos a exomologese. Segundo São Cipriano a penitência possuía três momentos básicos: a *paenitentiam agere*, que referia-se a todo tempo posterior à “*expositio casus*”, isto é, referia-se às práticas, obrigações, ao modo de se conduzir que implicava o estatuto de penitente; havia também a “*impositio manus*”, gesto pelo qual o penitente era propriamente reconciliado, a conclusão, o último rito da prática da penitência; por fim, existia a “*exomologesim facere*”, isto é, a exomologese dos pecados, o episódio pontual de suplicação à porta da igreja, momento anterior à cerimônia da *impositio manus*.

Ademais, por vezes também era utilizada como caracterização de todo o processo penitencial, sobretudo em seu caráter de provação, a *paenitentiam agere*. Foucault chama atenção para o fato de que

ce mot d'exomologèse se réfère aussi beaucoup plus largement à tout le déroulement de la pénitence elle-même. Que le mot d'exomologèse veuille dire finalement être pénitent et mener la vie de pénitent, que la vie de pénitent soit appelée reconnaissance, confession, aveu, c'est quelque chose qui est tout de même important et capital. [...] le mot d'exomologèse, là, ne se réfère pas bien sûr à ce rituel très particulier qui aurait lieu dans l'église au moment de la réconciliation, mais que c'est bien la pénitence elle-même qui est toute entière exomologèse. (FOUCAULT, 2012b, p. 106-107).

A vida do penitente deve ser uma confissão na medida precisa que, para Tertuliano, a penitência, a boa penitência, a boa conversão, deveria ser uma provação laboriosa e não se restringir somente a uma mudança da mente, mudança de consciência, mas deveria perpassar os atos e o comportamento, de maneira que exomologese representa um modo de vida. A vida deveria ser a dramatização, a encarnação da exomologese, da verdade que se confessa.

⁴⁰ Cf. Foucault, 2014b, p. 186-188, 192-194.

⁴¹ Foucault chama atenção para o fato dessas designações serem “tendências”, por não haver uma regularidade absoluta. Ver Foucault, 2014b, p. 200.

“É a exteriorização da metanoia, é a exteriorização da conversão do pensamento, sua transcrição em comportamento, e é essa penitência como ato que é a exomologese” (FOUCAULT, 2014b, p. 191). Por um lado, exomologese era essa manifestação através da vida do catecúmeno, do processo de conversão que, de maneira geral, caracterizava todo o tempo de penitência. Por outro lado, era também a dramatização deste labor, a manifestação episódica deste processo existencial à porta da igreja. Em suma, a exomologese é uma “*publicatio sui*”, uma maneira de publicação de si.

A prática da penitência canônica nos séculos II e III, em relação aos procedimentos de verdade, pode ser esquematizada a partir de dois modos principais, a “*publicatio sui*” e a “*expositio casus*”.

Em poucas palavras, podemos dizer: um procedimento de verdade jurídico-verbal anterior à penitência e uma dimensão dramática própria da penitência, para a qual Tertuliano utiliza um termo a meu ver fundamental: é a *publicatio sui*, é necessário publicar-se. *Expositio casus*, forma jurídica; *publicatio sui*, pois bem, é precisamente a exomologese propriamente dita. (FOUCAULT, 2014b, p. 192-193).

A terceira forma aletúrgica, depois da *probatio animae* requerida no batismo e da exomologese exigida na penitência canônica, é a exagorese e a prática da direção. Entre essas duas, diferenças remarcáveis.

Neste contexto do cristianismo dos primeiros séculos ainda não existe a ideia de uma confissão na forma como ela é comumente conhecida, a confissão como ficou conhecida no final da Idade Média e na Modernidade, a *confessio oris*⁴². No entanto, trata-se de ao mesmo tempo de percebê-la como “o resultado de processos muito mais complexos, numerosos e ricos pelos quais o cristianismo vincula os indivíduos à obrigação de manifestar sua verdade, sua verdade individual” (FOUCAULT, 2014b, p.94), e que veio a recobrir outras formas de confissão, de manifestação do verdadeiro, como é da *probatio animae* e pela *exomologese*. Esta confissão foi o resultado da articulação entre a “*expositio casus*” e a “*publicatio sui*”, isto é, o resultado da articulação entre a prática jurídico-verbal da condição de pecador com a prática de exposição da verdade da alma. É a partir do século XII que a confissão se torna não somente a verbalização da condição de pecador, mas a verbalização dos pecados eles mesmos, das circunstâncias do delito, dos pensamentos e desejos circundantes. Nessa intercessão entre “*expositio casus*” e “*publicatio sui*”, quando exomologese se transforma em prática jurídico-verbal, é que a prática da confissão se torna essencial no sacramento da penitência e ganha

⁴² Cf. Foucault, 2012b, p. 186-187.

relevância no âmbito da salvação⁴³ (FOUCAULT, 2014b, p.193)

É esta confissão tarifada que Foucault acusa ser a perfeita intercessão entre os dois regimes de verdade, “o regime de fé” e o “regime *d’aveu*”⁴⁴, pois ela é ao mesmo tempo um “ato de fé” e um “ato *d’aveu*”. É tomando este sentido que Foucault afirma que o cristianismo é essencialmente uma religião da confissão. Em *Du gouvernement des vivants*, por sua vez, Foucault se interessou pelo que podemos chamar de pré-história da “*confessio oris*”, ou seja, pelos procedimentos de verdade presentes nos séculos II e III, anteriores à penitência tarifada, quando está em jogo a exploração da interioridade e da verbalização dos segredos individuais.

Obrigação em que se acham os indivíduos de estabelecer, por si mesmos, uma relação de conhecimento permanente, a obrigação em que se acham de descobrir no fundo de si segredos que lhes escapam, enfim, a obrigação em que estão de manifestar essas verdades secretas e individuais por atos que têm efeitos, efeitos específicos bem além dos efeitos de conhecimento, efeitos libertadores (FOUCAULT, 2014b, p. 77).

É importante diferenciar que nas duas primeiras práticas, não se encontra ainda a articulação entre conhecimento de si e verbalização de si que há na exagorese. No caso da *probatio animae* e da exomologese a verbalização de si possui uma função diminuta. Há formas de verbalização requisitada, formas mais gerais de discurso que se manifesta engajamento com certa verdade, mas a própria verdade interior dos sujeitos.

É essa articulação que é característica da exagorese. Se a pastoral cristã é a forma de poder individualizante e totalizante que caracteriza fundamentalmente o Estado moderno, a confissão é a principal técnica utilizada pelo poder pastoral em sua força especificamente individualizante, ou subjetivadora. O dispositivo da confissão é a articulação bem-sucedida entre procedimentos de conhecimento e verbalização de si mesmo, que conformam um dispositivo de extração das verdades interiores. É essa operação que tem valor histórico e procedimental mais significativo para uma genealogia ética. Esse acoplamento na forma da

⁴³ Cf. Foucault, 2012, p. 101; p. 123.

⁴⁴ No curso *Os anormais* Foucault traçou o papel da confissão junto à prática da penitência desde os primeiros séculos da era cristã. Naquela ocasião, por privilegiar o problema da confissão da sexualidade, Foucault não destacou, o que fez em *Du gouvernement des vivants*, um problema que esteve subjacente ao desenvolvimento da confissão. Trata-se do problema das heresias, tipo de problema que diz respeito ao conteúdo da fé que se vive e se professa, um problema que diz respeito aos dogmas: quando o conteúdo da fé era vacilante, a regulação e o trato se davam via confissão, pois era o meio de averiguação de que conteúdo de fé era professado. É “na definição do conteúdo dogmático da fé, que se desenvolveram as práticas do reconhecimento das faltas” (FOUCAULT, 2014b, p. 78). Problema similar está subjacente quando, a partir do século XII, com a penitência tarifada, vê-se o sacramento da penitência e a prática da confissão se modificarem e tomarem um caráter mais jurídico e penal. Foi em resposta às ameaças heréticas, de forma especial ao catarismo, que em parte essas modulações se deram. Logo, “você estão vendo, correlação perpétua entre os dois sentidos da palavra confissão e os arranjos que um e outro são levados a desenvolver” (FOUCAULT, 2014b, p. 78).

confissão tem origem nas instituições monásticas e práticas ascéticas correlatas. Mas conforma a imagem moderna do termo nos séculos VII e VIII com a juridicização da penitência (penitência tarifada).

A pastoral é o acoplamento entre práticas de “verbalização auto-acusatória do pecado pelo próprio pecador”, de “verbalização dos pecados entendida como a descrição analítica do pecado com suas características e circunstâncias” (FOUCAULT, 2014b, p. 203-206), e uma hermenêutica da interioridade. Para Foucault, esse fenômeno de acoplamento marca nada menos que o início daquilo que pode-se chamar de subjetividade ocidental (FOUCAULT, 2014b, p. 204), isto é, o modo de relação que o sujeito tem consigo mesmo.

Antes de tratarmos da direção de consciência cristã, uma observação. Apesar das similaridades que veremos a seguir, a pastoral e a direção não são tecnologias equivalentes, trata-se de duas tecnologias distintas que se ajustaram somente no desenvolvimento do cristianismo.

O tema do poder pastoral não implica uma técnica de direção, muito embora, mais tarde, quando essa técnica de direção for desenvolvida no interior do cristianismo, é sob o signo do pastorado que será posta. (FOUCAULT, 2014, p. 231).

Como Foucault nos alerta, o poder do pastor implica um tipo de governo que tem a responsabilidade de conduzir cada ovelha, mas sempre, e ao mesmo tempo, todo o rebanho. A direção, por sua vez, pressupõe uma intervenção permanente de um indivíduo sobre outro, o que implica procedimentos diferenciados, apesar de objetivarem o estabelecimento de um modo muito similar de subjetivação:⁴⁵

[...] se chamamos de subjetivação a formação de uma relação definida de si consigo, pode-se dizer que a direção é uma técnica que consiste em vincular duas vontades de maneira que elas permaneçam, uma em relação à outra, sempre livres, em vinculá-las de tal modo que uma queira o que a outra quer, e isso com fins de subjetivação, isto é, de acesso a certa relação de si consigo (FOUCAULT, 2014b, p. 210-211).

As similaridades são tão latentes que em *Segurança, território, população*, quando da caracterização do poder pastoral, são os exemplos da prática monástica que são evocados. Podemos dizer que a prática da direção, a relação mestre-discípulo, opera um tipo de condução

⁴⁵ Ainda sobre a distinção entre direção e pastoral, Foucault afirma: “[...] a partir, digamos, do século IV – se desenvolvem no cristianismo as estruturas de autoridade pelas quais o ascetismo individual vai se encontrar como que encaastado em estruturas institucionais como, por um lado, as do cenobitismo e do monacato coletivo e, por outro lado, as do pastorado, pelas quais a conduta das almas vai ser confiada a pastores, padres e bispos” (FOUCAULT, 2011, p. 293).

de conduta individual e constante que o pastor é desafiado a desenvolver com todo o rebanho. A direção cristã talvez represente o suprassumo do tipo de individuação, de sujeição que implica o poder pastoral.

Em termos de valores a serem desenvolvidos e alcançados pelo poder pastoral e pela técnica da direção de consciência, havia, no mínimo, duas convergências fundamentais: buscava-se desenvolver a obediência e a dependência integral desses que são governados, assim como uma relação com a verdade que vai muito além de uma relação de ensino. Tanto o poder pastoral como a direção pressupõem a verbalização das verdades interiores como ferramenta indispensável à sujeição do indivíduo cristão. Foucault fala em *Mal faire, dire vrai* (2012b) de uma compenetração, de uma contaminação recíproca entre direção e pastoral, sobretudo a partir do século VI, com a penitência tarifada e a ideia da codificação, tanto do que se deve confessar como das satisfações referentes a cada pecado. Viu-se, por exemplo, a direção de consciência se utilizando das técnicas de punição e satisfação própria da penitência para fazer valer o princípio da confissão exaustiva, assim como a pastoral se deslocando pouco a pouco da exomologese, desse estatuto geral de penitente, para uma penitência ajustada ao indivíduo partindo da direção pessoal.⁴⁶

O tema da direção de consciência remonta à antiguidade grega. O cristianismo retoma essa prática, mas com fins totalmente diferentes dos antigos na formação dos monges dos primeiros séculos da era Cristã. O monastério foi o lugar, a via de acesso dessa tecnologia de si no interior do cristianismo. Foucault foi a Cassiano⁴⁷, monge francês considerado o fundador do monasticismo ocidental, para entender como ocorria a formação, a direção e a constituição de um monge. Para se entrar num cenóbio existiam três momentos básicos: dez dias à porta do monastério recebendo injúrias, humilhações, desprezo. Momento de provação que visa fazer o jovem aspirante desenvolver a paciência de suportar tal situação, a obediência e a humildade. Depois disto, postula-se mais um ano na entrada do monastério em um local que recebe estrangeiros, onde ele é despido de tudo quanto possui, até mesmo as roupas do corpo com que chegou ao monastério, com o fim de desvinculá-lo totalmente do mundo e fazê-lo totalmente dependente do monastério. Busca-se desenvolver nele sua “*humilitas*”, sua capacidade de servir, de acatar incondicionalmente as ordens, de ser escravo daqueles que passam e estão na casa. Por último, abre-se o período indeterminado em que o noviço estará sob a direção de um mestre que o ensinará a obediência, a vencer e negar sua vontade a todo custo, a submeter-se,

⁴⁶ Para mais sobre a relação entre poder pastoral e direção de consciência ver Foucault, 2012b, p. 175-176; Foucault, 2014b, p. 249-250.

⁴⁷ Foucault cita e comenta sobretudo as obras “*Les Institutions cénobitiques*” e “*Les Conférences*”.

mesmo sob as situações mais incompreensíveis, à vontade de seu mestre. E isto, segundo Cassiano, através da revelação de todos os pensamentos que inquietam seu coração ao seu mestre. Obedecer a todo custo e apesar de tudo, nada esconder em si, manifestar tudo de si a todo instante. Portanto, no coração da direção cristã, no cerne da formação monástica, aponta Foucault, está a relação fundamental entre obediência e verbalização de si mesmo.

Obedecer e dizer, obedecer exaustivamente e exaustivamente dizer o que somos, estar sob a vontade do outro e fazer percorrer pelo discurso todos os segredos da sua alma, fazer que os segredos da sua alma venham à luz e que, nessa ascensão à luz dos segredos da alma, a obediência ao outro seja total, exaustiva e perfeita (FOUCAULT, 2014b, p. 242).

A relação de obediência à qual era preciso se submeter na direção cristã não se limitava a um momento de formação, ou, de outra forma, esse momento de formação que passava essencialmente pela obediência não possuía prazo de término. Mesmo aqueles mais experientes que, por esse motivo, podiam dirigir a outros, eram igualmente passíveis de erro, passíveis de ceder à tentação, eram sempre espreitados pelo demônio em si mesmos e, portanto, precisavam sempre estar em estado de obediência a um outro.

Além disto, a direção cristã não se fundava nos méritos ou competências do mestre. A centralidade da relação entre mestre e discípulo não se fundava na passagem de conhecimentos ou no doutrinação do dirigido, pois a capacidade de obedecer, total e plenamente, era o critério de qualificação.

O simples fato de que se obedeça a ele valerá, para quem obedece, um mérito e terá um efeito positivo. Em outras palavras, não é a qualidade da ordem, não é também a qualidade de quem a dá que, pelo menos como tal, vai conferir valor à relação de obediência. Não uma transferência, de certo modo homogênea, da qualidade do mestre ao discípulo através da qualidade da ordem dada. É simplesmente o fato de que se obedecerá a ele qualquer que seja a ordem. (FOUCAULT, 2014b, p. 244).

Ademais, a obediência não possuía nenhum outro objetivo externo a ela própria. A direção cristã devia produzir obediência, e esta, por sua vez, mais e mais obediência. O cultivo, a disciplina da obediência, visava a constituição de um *êthos* obediente, de um modo de ser servil, visava cunhar um estado permanente e invariável de obediência. A obediência é intrínseca à direção cristã, ela é, por um lado, condição de possibilidade da direção, e por outro, é o seu objetivo e fim.

Obediência e direção devem, portanto, coincidir, ou antes há uma circularidade da obediência e da direção. Se há direção, é, evidentemente, porque você é obediente. A

probatio à porta do monastério comprova isso: você mostrou que era capaz de obedecer. Durante todo o tempo da formação você obedece. E ao cabo da formação, você é obediente. Esse círculo direção-obediência é fundamental. (FOUCAULT, 2014b, p. 246).

Segundo Cassiano, obediência significava “*subditio*”, isto é, estar em uma relação de sujeição, de submissão. Na prática isso significava que toda a existência do monge deveria ser regida por uma ordem. Sua vida deveria ser dedicada à vontade de um terceiro, isto é, sua vida deveria ser a resposta a uma ordem, à vontade imperativa de um outro, ou deveria ser a resposta a uma permissão concedida, à vontade permissiva de um outro. Para Cassiano, obediência também significava “*patientia*”, que ao mesmo tempo que quer dizer não resistência, total passividade a outrem, quer também significar um endurecimento, uma capacidade de suportar, de não envergar em frente ao mal. Portanto, docilidade e inflexibilidade. Por fim, obediência é “*humilitas*”, é colocar-se sempre em posição de inferioridade a qualquer outro, o que implica obediência a esse qualquer que é sempre superior. Ser sempre inferior implica também uma relação consigo que é da ordem de nada querer, de nulidade em relação a seu próprio querer, de renúncia a si mesmo.

Em suma, tem-se no cerne da direção cristã a obediência que, por sua vez, caracteriza-se enquanto *subditio*: a forma como se relacionar com os outros; enquanto *patientia*, temos a atitude que se deve ter em relação ao mundo, dele nada querendo; e como *humilitas* temos a relação que se deve ter consigo mesmo, deixando de ter qualquer vontade própria.

De sorte que, nessa estrutura da *oboedientia*, três coisas. A *subditio*, a submissão, o que quer dizer: quero o que o outro quer; a *patientia*, que quer dizer: quero não querer algo diferente do que quer o outro; e a *humilitas*, que consiste em dizer: não quero querer. Querer o que quer o outro, querer não querer, não querer, são os três aspectos da obediência, tal como ela é, ao mesmo tempo, condição da direção, substrato da direção, efeito de direção. (FOUCAULT, 2014b, p. 248).

A confissão (*aveu*), esse procedimento duplo do exame-confissão, ou mais especificamente, a exagorese, mecanismo singular em relação tanto aos ritos penitenciais dos primeiros séculos quanto à confissão sacramental, era o meio, era a técnica pela qual, segundo Cassiano, devia-se alcançar o estado perfeito de obediência.

Temos, portanto, na direção cristã, um dispositivo no qual encontramos três elementos fundamentalmente ligados uns aos outros e dependentes uns dos outros: o princípio da obediência sem fim, o princípio do exame incessante e o princípio do reconhecimento exaustivo das faltas. Um triângulo: ouvir outro, olhar para si mesmo, falar para o outro de si mesmo. (FOUCAULT, 2014b, p. 262).

Cassiano advogava a necessidade da prática do exame-confissão pela existência de dois perigos que ameaçavam a alma do cristão. O primeiro era o risco do relaxamento, e o segundo o risco do exagero. O relaxamento, a complacência para consigo, leva à fraqueza, assim como o excesso pode resultar em orgulho e confiança demasiada. Era necessário, portanto, a “*discretio*”, a discrição, e esta consistia na capacidade de separar e julgar a boa medida, o ponto médio entre o excesso e a falta, entre o certo e o errado, entre o bem e o mal. Foucault chama atenção para o fato de que apesar do princípio incentivado por Cassiano ser o da boa medida, os exemplos tratados por ele evidenciam uma preocupação maior com os excessos da prática asceta. O próprio monasticismo nasce enquanto uma instituição reguladora das práticas desregradas dos cenóbios.

Não se deve esquecer que o monasticismo, tal como se desenvolveu, institucionalizou, regularizou no decorrer do século IV e, em particular, é claro, nas formas regradas e comunitárias do cenóbio, esse monasticismo na verdade não se desenvolveu como uma intensificação, digamos, selvagem das práticas ascéticas que ocorriam no século III e início do século IV. (FOUCAULT, 2014bs, p. 265).

No entanto, o problema era que tal discrição não podia ser alcançada de modo autóctone, e isto principalmente por culpa do diabo. A maioria dos teólogos do período, assim como Cassiano, se empenharam em explicar a presença e atuação permanente do diabo na alma e corpo humanos, sem, entretanto, dar margem a uma possessão (segurança bíblicamente garantida aos fiéis). Cassiano dirá que existe uma co-possessão, o diabo a partir do corpo envia para a alma ilusões, dúvidas: sua má influência. Isto se daria porque existia uma grande semelhança de natureza entre a alma e o diabo a ponto de permitir tais ações.

Il ne s'agit pas, dans ce travail que l'on fait sur soi-même de déterminer si l'on est coupable ou pas, si l'on a bien été responsable ou tel acte, ou de telle pensée, ou de tel désir. Il s'agit de savoir d'où vient ce qui se passe en moi et si ce qui se passe en moi vient de Dieu, ou vient d'un autre, ou vient de l'Autre par excellence, c'est-à-dire de Satan. (FOUCAULT, 2012b, p. 162).

A semelhança entre a alma e o diabo era tal que podia produzir a não distinção entre bem e mal, entre alma e diabo. O modo fundamental da ação do diabo na alma era a ilusão, o engano, o erro. Essa ilusão se encontrava precisamente na não capacidade de discriminação entre o que vinha de Deus, o que vinha do diabo ou o que vinha de si mesmo. A discrição que era necessária na direção cristã tinha a consciência como objeto. Foi para suprir essa lacuna, essa falta, esse paradoxo, essa incapacidade de discriminar, que o exame-confissão se mostrou imprescindível na direção cristã.

O exame tinha por matéria a “*cogitatio*”, as “*cogitationes*”. Eram os pensamentos, não os atos, era o fluxo de pensamento, a agitação das ideias, aquilo em relação ao que era preciso estar intermitentemente em vigilância:

Multiplicidade dos pensamentos que se apresentam, precipitação que faz que se distingam mal uns dos outros, dificuldade de controlar o movimento, dificuldade de reconhecê-los como o que são, isto é, reconhecer sua origem, e reconhecer para onde vão. (FOUCAULT, 2014b, p. 272).

O exame era a técnica que tinha por alvo apreender o pensamento na sua origem, seguir seu percurso, vasculhar os meandros da consciência. Logo, o exame deveria agir sobre a atualidade do pensamento. Essa operação do exame era, portanto, a de apreender o pensamento na atualidade de sua origem a fim de discriminá-lo. Para Cassiano, tratava-se de discriminar as ideias falsas das verdadeiras, em outras palavras, discriminar as ideias cristãs das ideias não cristãs. Discriminar também sua procedência e suas interferências, discriminar se a origem desse pensamento era maligna ou divina. Averiguar se mesmo a ideia sendo verdadeira, ela não estava sob a influência do diabo e por isso a compreensão encontrava-se maculada. Era possível ainda que uma ideia não fosse falsa, procedesse de Deus, não tivesse sido adulterada, mas tivesse objetivos escusos, como vaidade, glória, reconhecimento. Todas essas possibilidades precisavam ser examinadas cuidadosamente.

Vê-se que a direção cristã desenvolveu um tipo de ação reflexiva, ou seja, de si sobre si, bastante peculiar. O exame que estava envolvido na direção cristã, diferentemente da direção de consciência estoica, por exemplo, não agia sobre os atos. Entre os estoicos, o problema era o de saber a verdade daquilo que se pensa, o conteúdo objetivo das ideias, ou ainda o problema era a adequação entre os atos realizados no decorrer do dia e a verdade. No caso cristão não se tratava de julgar o conteúdo objetivo das ideias, mas, partindo da materialidade destas, discriminar sua procedência, sua adequação às verdades estabelecidas. O centro do problema era a verdade do próprio sujeito, era sobre a verdade do eu que pensa e não a verdade do pensamento mesmo. Era partindo da premissa de que o sujeito é pecador, obscuro a si mesmo, que existe algo nele que pode ludibriar e iludir, que se fazia essencial discriminar a origem de uma ideia em relação a isso que se é.

O exame e seu procedimento de reflexão, com o objetivo de discrição, implicava um paradoxo: era preciso se examinar e discriminar tudo que se passa no pensamento, mas ninguém teria a capacidade de fazê-lo na medida em que o sujeito era obscuro a si mesmo e sempre podia enganar-se. A discriminação era sempre uma incerteza e nunca havia segurança

sobre sua validade. Em resposta a este paradoxo a espiritualidade cristã dirá: Confesse-se! “O reconhecimento das faltas é um operador de discriminação em que podemos nos fiar, não tanto porque o outro com quem falo é fulano, mas pelo simples fato de que falo a outro.” (FOUCAULT, 2014b, p. 276).

A técnica da confissão era, portanto, um princípio de discriminação. Isto porque a confissão fazia funcionar o critério de vergonha, ou seja, se os pensamentos eram de boa origem e índole não havia dificuldade ou constrangimento em contá-los, em confessá-los. A recusa de colocar o pensamento em discurso a outro era um critério indubitável acerca da natureza boa ou má de um pensamento. A confissão também movia o pensamento das trevas à luz, das trevas da interioridade, do silêncio da alma, para a claridade da exposição, da verbalização. Não confessar seus pensamentos era deixá-los na obscuridade, nas trevas onde reina o diabo. Logo, era preciso trazer tudo à luz da discriminação, colocar para fora tudo que se é. A confissão era ainda uma expulsão material daquilo que estava em si, na alma, no coração. Exteriorização do discurso. Pensamento em palavras. A cogitação verbalizada. Portanto, uma analogia entre confissão e exorcismo que deixa muito claro que o importante da confissão era especificamente o ato de verbalizar, era o fato de falar, não sua possível função pedagógica, nem a possibilidade de receber conselhos do mestre.

A confissão, a verbalização de si para outrem, que no fundo era um “x”, pois o crucial era a objetivação de si em discurso, era a ferramenta por excelência para a efetuação da discrição na alma, posto que esta é obscura a si mesma. Logo, na medida que o fluxo do pensamento e a necessidade de “*discretio*” eram constantes, quase ininterruptos, de igual modo deveria ocorrer a confissão: era preciso confessar perpetua e constantemente. É isto precisamente que, como afirma Foucault, a espiritualidade grega chamou de “*ἐξαγόρευσις*”, que os latinos traduziram como “*exagoreusis*”. A exagorese é a discursividade perpétua de si mesmo. A prática da exagorese, essa prática de “*aveu permanente de soi même*” (FOUCAULT, 2012b, p. 161), não se refere aos atos, mas ao fluxo de pensamento; não implica uma prática de memória, mas de controle e vigilância de si mesmo; não busca distinguir o conteúdo verdadeiro do falso, mas saber se não se está sendo iludido. A exagorese é uma prática de si que exige um trabalho de si, que passa pela discriminação da origem dos pensamentos, dos desejos; uma prática que invariavelmente passa pela verbalização no exercício de tal discriminação; uma prática que exige um trabalho de controle e conhecimento de si que não tem como fim alcançar a perfeição, a sabedoria ou o controle sobre si mesmo, mas visa a renúncia, a negação total de

si mesmo.⁴⁸

Em suma, Foucault afirma que a direção cristã é fundamentalmente constituída por um dispositivo que articula três elementos interligados e dependentes entre si: a obediência incondicional a outro, o exame incessante da consciência e a verbalização exaustiva de si mesmo, “um triângulo: ouvir o outro, olhar para si mesmo, falar para o outro de si mesmo” (FOUCAULT, 2014b, p. 262).

De forma mais geral, em *Du gouvernement des vivants* Foucault delimitou dois tipos principais de procedimentos de verdade, duas maneiras de revelação de si no cristianismo primitivo: a exomologese e a exagorese. Por um lado, esse ritual de reconhecimento, a expressão dramática, teatral, não verbal, de si mesmo como pecador e penitente. Por outro lado, a verbalização analítica e contínua dos pensamentos em uma relação de total obediência. Em todas essas práticas estão envolvidos procedimentos de produção de verdade – o batismo, a penitência, a direção de consciência –, e em todas elas há um elo comum, um fim que as perpassa e que Foucault já havia trazido à tona em *Segurança, território, população* no contexto do poder pastoral, a saber, a renúncia a si, a negação da vontade em nome da vontade do outro, o esvaziamento de si, a abolição do eu.

E esse vínculo entre produção de verdade e renúncia a si parece-me ser o que poderíamos chamar de esquema da subjetividade cristã, digamos mais exatamente o esquema da subjetivação cristã, um procedimento de subjetivação que se formou e se desenvolveu historicamente no cristianismo e que se caracteriza de uma maneira paradoxal pelo vínculo obrigatório entre mortificação de si e produção da verdade de si mesmo. (FOUCAULT, 2014, p. 280).

A obediência pela objetivação de si mesmo em discurso está no coração do dispositivo cristão de sujeição, ou daquilo que se pode chamar de arte de governar baseada em uma hermenêutica do sujeito. A genealogia do governo da subjetividade moderna encontra na espiritualidade cristã o esquema de sujeição que está na origem da obediência moderna, mas também daquelas condutas que se voltam contra a obediência. De acordo com Butler, para se pensar as contra-condutas é preciso acionar um desejo-questão movido por uma atitude crítica, do qual o conceito de espiritualidade anárquica retira seu caráter ético-crítico:

No que compete à obediência, Foucault a localiza no desejo que responde à questão “como não ser governado?”. Este desejo, e o questionamento que o segue, consiste na principal força motriz da crítica. (BUTLER, 2013, p. 168).

⁴⁸ Para esquematização das características da Exagorese, ver Foucault, 2012b, p. 161-163.

3.3 ESPIRITUALIDADE

Não se pretende aqui fazer uma pesquisa sobre o aparecimento, os usos e as controversas a respeito do conceito de espiritualidade em Foucault. Nossa intenção é tão somente tomá-lo, por um lado, em um sentido não religioso e genérico, visto que podemos aparentá-lo a conceitos como os de ascese ou arte de viver, os quais, em geral, querem significar uma relação entre sujeito e verdade mediada por práticas e exercícios de si sobre si. Em seu uso técnico, tomar-se-á a espiritualidade como noção que comporta uma série de partilhas orientadas a distinguir, em uma perspectiva histórico-filosófica, verdade-ascese e verdade-conhecimento.

Para Foucault a espiritualidade constitui uma história da verdade não do ponto de vista das estruturas de objetividade ou de intencionalidade, mas daquilo que, no curso *Do governo dos vivos*, ele chamou de atos de subjetividade:

Do ponto de vista de atos de subjetividade, ou do relacionamento do sujeito consigo mesmo, entendido não apenas como um relacionamento de auto-conhecimento, mas como uma relação de exercício do eu sobre si mesmo, elaboração do eu por si mesmo, transformação do eu por si mesmo, ou seja, as relações entre a verdade e o que chamamos de espiritualidade, ou ainda: verdade, ato e ascese, verdade ato e experiência no sentido pleno e forte do termo, isto é, experiência como aquela que qualifica o sujeito, o ilumina sobre si e sobre o mundo e, ao mesmo tempo, o transforma (FOUCAULT, 2014b, p. 105-106).

O objetivo de Foucault é ir a contrapelo da história da ética e da relação consigo que tendeu a absorver a espiritualidade no movimento único do conhecimento. O efeito esperado é a desnaturalização do campo da subjetividade via uma história dos diferentes modelos de subjetivação, uma história que, em suma, pode ser resumida na distinção entre uma estética da existência, desenvolvida entre a antiguidade clássica e o helenismo romano, e uma hermenêutica do sujeito desenvolvida pelo poder pastoral cristão. Uma desfundamentação pela diferença.

Uma ontologia do ser histórico do sujeito contemporâneo deve passar pela transformação ou pela diferenciação entre dois dispositivos de subjetividade que operam transformando indivíduos em sujeitos na história do ocidente.⁴⁹ Há um dispositivo de subjetividade definido pela espiritualidade do saber que opera desde a constituição de um saber sobre o mundo, como experiência espiritual do sujeito. Dispositivo definido por uma prática

⁴⁹ Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 383-385

da verdade que opera pela constituição do sujeito como fim último para “si mesmo, através e pelo exercício da verdade” (FOUCAULT, 2006a, p. 385). Sucede-se a esse dispositivo um outro que o assimila, o dispositivo de subjetividade definido pelo conhecimento do sujeito por si e que opera objetivando a si mesmo em um campo de conhecimentos. Nesse caso, a relação entre sujeito e verdade é da ordem de um saber de conhecimento, a relação entre sujeito e conhecimento é norteadada pela objetividade e a relação entre sujeito e prática é da ordem da obediência à lei. A pergunta essencial que Foucault busca ressaltar é: se o modo de conhecimento que o sujeito estabelece com as coisas do mundo é da mesma natureza que o modo de conhecimento que o sujeito tem para consigo mesmo, tornando a si mesmo objeto de conhecimento como são as coisas. A questão da espiritualidade é aquela em que o problema da relação entre subjetividade e verdade não é simplesmente mediado pelo saber de conhecimento e não busca fazer de si mesmo um objeto de conhecimento como se faz com as coisas e com o mundo.

A proposta interpretativa pela via de uma espiritualidade anárquica deve ser caracterizada como o ponto de vista de um *êthos* filosófico enquanto prova-experiência de caráter histórico e enquanto prática dos limites que podemos transpor em relação a nós mesmos. Temos aqui a perspectiva filosófico-histórica de uma problematização da ética em que a relação entre subjetividade e verdade é tratada do ponto de vista dos custos e riscos que a verdade implica na transformação e constituição de si mesmo, para além da relação com os atos de conhecimento, com a lei, ou a norma. Repropõe-se aqui a distinção foucaultiana que correlaciona o gesto que divide a crítica moderna entre analítica da verdade e ontologia histórica de nós mesmos, gesto que, no curso *A hermenêutica do sujeito*, opera uma divisão entre filosofia enquanto teoria do conhecimento e espiritualidade enquanto procedimentos de auto-transformação. Assim, uma ontologia histórica de nós mesmos que tenha por objetivo “não descobrir o que somos, mas recusar o que somos” (FOUCAULT, 1994d, p. 232)⁵⁰, deve passar por uma perspectiva histórica que concebe a filosofia como prova de si e por uma ascética que põe em xeque aquilo que somos. Por ascética deve-se entender o conjunto de práticas “utilizáveis pelos indivíduos em um sistema moral, filosófico ou religioso, a fim de atingirem um objetivo espiritual”. Esse objetivo espiritual não é senão a transfiguração do sujeito, “uma certa mutação, uma certa transfiguração deles mesmos enquanto sujeitos, enquanto sujeitos de ação e enquanto sujeitos de conhecimentos verdadeiros” (FOUCAULT, 2006a, p. 505).

⁵⁰ Trata-se do texto *Le sujet et le pouvoir*.

O conceito de espiritualidade, como o entende Foucault em *A hermenêutica do sujeito*, é aquele que postula que a vinculação entre a verdade e o sujeito requer o preço da transformação de si mesmo, de sorte que o acesso do sujeito à verdade depende de um conjunto de práticas de transformação do seu ser. A filosofia, nessa chave, é “a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade” (FOUCAULT, 2006a, p. 19). Ela é um conjunto de práticas e experiências que tem por objetivo modificar o ser do sujeito. Para a espiritualidade, um ato de conhecimento não é suficiente para que o sujeito alcance a verdade. Para tal, esse ato de conhecimento deve estar implicado uma transformação do sujeito em seu ser. Acrescenta ainda, não uma transformação do indivíduo, mas do sujeito em seu ser. Portanto, do ponto de vista da espiritualidade, não pode haver acesso a verdade sem que haja mudança do status do sujeito. “Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito a [o] acesso à verdade.” (FOUCAULT, 2006a, p. 19-20).

É essa visada, esse gesto teórico que busca ler a filosofia a contrapelo daquilo que para Foucault caracterizou a filosofia Ocidental, a saber, o desprendimento da filosofia das práticas espirituais (FOUCAULT, 2006a, p. 220), que se caracteriza como eixo para uma outra ética, uma ética que seja entendida como atitude crítica de si para consigo e para com os outros.

Enorme transformação que é [...] bastante essencial para compreender tanto o que é a filosofia quanto o que é a verdade e quais são as relações do sujeito com a verdade, [...] tendo como eixo “filosofia e espiritualidade” e deixando de lado o problema “conhecimento do objeto”. (FOUCAULT, 2006a, p. 236).

Para Foucault, de maneira geral a modernidade é inaugurada por essa separação entre filosofia e espiritualidade, demarcando-se a partir daquilo que ele apelidou de “momento cartesiano”. Não se trata de uma ruptura que aconteceria com Descartes e a descoberta do cogito, o fato é que “a passagem do exercício espiritual ao método intelectual é evidentemente muito clara em Descartes” (FOUCAULT, 2006a, p. 356). Essa oposição não é total na história do ocidente, mas se aprofunda certamente na modernidade. De fato, a linha de força da filosofia como acesso à verdade via conhecimento ganha força e tem seu processo de autonomização reforçado já antiguidade em Aristóteles, e sobretudo na teologia aristotélica que tem em Tomás de Aquino sua expressão mais profunda, ao estabelecer a correspondência entre um Deus onisciente e sujeitos capazes de conhecer; foi por essa via que se tornou possível liberar o sujeito de condições espirituais para o seu acesso à verdade. Tal teologia de bases aristotélicas

funciona como um prelúdio à modernidade.

Ao adotar como reflexão racional fundante, a partir do cristianismo, é claro, uma fé cuja vocação é universal, fundava, ao mesmo tempo, o princípio de um sujeito cognoscente em geral, sujeito cognoscente que encontrava em Deus, a um tempo, seu modelo, seu ponto de realização absoluto, seu mais alto grau de perfeição e, simultaneamente, seu Criador, assim como, por consequência, seu modelo.⁵¹ (FOUCAULT, 2006a, p. 36).

De todo modo, a modernidade de maneira geral se inaugura quando as condições de acesso à verdade são entendidas como tão somente da ordem do conhecimento, não havendo mais exigência de transformação do ser do sujeito. Para que o sujeito moderno aceda à verdade ele depende de “Condições formais, condições objetivas, regras formais do método, estrutura do objeto a conhecer. [...] É do interior do conhecimento que são definidas as condições de acesso do sujeito à verdade” (FOUCAULT, 2006a, p. 22). Assim, também se torna importante saber se o sujeito é louco ou não, se tem a formação institucional requerida, se tem reconhecimento de uma comunidade científica e se desenvolve uma pesquisa desinteressada. Segundo Foucault,

quando Descartes disse que a filosofia sozinha se basta para o conhecimento, e quando Kant completou dizendo que se o conhecimento tem limites, eles estão todos na própria estrutura do sujeito cognoscente, isto é, naquilo mesmo que permite o conhecimento. (FOUCAULT, 2006a, p. 35).

Nem as condições intrínsecas ao conhecimento nem as extrínsecas estão relacionadas ao ser do sujeito, à estrutura do sujeito, mas somente ao “indivíduo em sua existência concreta” (FOUCAULT, 2006a, p. 23)⁵². O que é neutralizado na modernidade é o que Foucault chama de “efeito de retorno” da verdade sobre o ser do sujeito:

Para a espiritualidade, a verdade não é simplesmente o que é dado ao sujeito a fim de recompensá-lo, de algum modo, pelo ato de conhecimento e a fim de preencher este ato de conhecimento. [...] Em suma, na verdade e no acesso à verdade, há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura. (FOUCAULT, 2006a, p. 20-21).

⁵¹ (FOUCAULT, 2006, p.36)

⁵² “[...] dentre todas estas condições, algumas são intrínsecas ao conhecimento, outras bem extrínsecas ao ato de conhecimento, mas não concernem ao sujeito no seu ser: só concernem ao indivíduo na sua existência concreta, não à estrutura do sujeito enquanto tal.” (FOUCAULT, 2006a, p. 23). “[...] no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso.” (FOUCAULT, 2006a, p. 23).

Na modernidade, contudo, não é no sujeito que a verdade terá de ser atestada. Não é pelos seus efeitos de retorno que a verdade será buscada. A verdade não é mais o que ilumina o sujeito ou que lhe dá beatitude ou tranquilidade de alma, nos termos próprios a antiguidade.

O conhecimento se abrirá simplesmente para a dimensão indefinida de um progresso cujo fim não se conhece e cujo benefício só será convertido, no curso da história, em acúmulo instituído de conhecimentos ou em benefícios psicológicos ou sociais que, no fim das contas, é tudo o que se consegue da verdade, quando foi tão difícil buscá-la. (FOUCAULT, 2006a, p. 24).

Sem dúvida, a prática científica tem um papel histórico fundamental no desenvolvimento de um conhecimento autônomo. Segundo o modelo científico, “basta abrir os olhos, basta raciocinar com sanidade, de maneira correta e, mantendo constantemente a linha da evidência sem jamais afrouxá-la, e seremos capazes de verdade”. O que é interessante é marcar que o sujeito e seu ser, sua modificação, não está mais jogo: “Basta que o sujeito seja o que ele é para ter, pelo conhecimento, um acesso à verdade que lhe é aberto pela sua própria estrutura de sujeito” (FOUCAULT, 2006a, p. 234). Por outro lado, contudo, a verdade fora até então era aquilo que poderia, que seria capaz de “salvar” o sujeito:

Se definirmos a espiritualidade como o gênero de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito, diremos então que a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito. (FOUCAULT, 2006a, p. 24).

3.4 ESPIRITUALIDADE COMO ARTE DE VIDA

A espiritualidade, como a concebe Foucault, é a perspectiva histórica que busca ressaltar a ética desde os modos de identificação entre arte de viver e arte de si. A questão que orienta a perspectiva da espiritualidade é: como devo transformar meu próprio eu para ser capaz de aceder à verdade? A pergunta acerca da espiritualidade traz consigo, portanto, tanto a pergunta acerca de uma arte de viver: como fazer para viver como convém à verdade; quanto a pergunta que define a arte de si: como fazer para que o eu se torne e permaneça aquilo que ele deve ser? (FOUCAULT, 2006a, p. 591). Em *A hermenêutica sujeito* (2006a, p. 591), a hipótese de Foucault é que a filosofia ocidental se encontra enraizada na tensão entre a vida enquanto objeto de conhecimento e a vida como lugar de transformação de si mesmo. Tal hipótese se formula na seguinte pergunta: de que modo “o mundo” pode ser objeto de

conhecimento pelo domínio da *tékhnē* e pode ser ao mesmo tempo o lugar da manifestação e experimentação do “eu” como sujeito ético da verdade, isto é, como lugar de prova indefinida por meio da qual o sujeito se constitui?

Foi sobretudo a partir do curso de 1981, *Subjetividade e verdade*, que Foucault começou a se ocupar propriamente da antiguidade greco-romana não mais com um contraponto ao esquema da constituição da subjetividade cristã, como ele o fizera em *Segurança, território, população*. Aquele curso é uma referência importante para os objetivos de definição do modo foucaultiano de problematizar a ética, na medida em que estabelece um ponto inicial de ancoragem conceitual e metodológica daquilo que irá se cristalizar três anos depois na importante introdução metodológica presente em *O uso dos prazeres*. A partir daquele curso de 1981, a pesquisa de Foucault se orienta para traçar uma história da subjetividade por meio da história do cuidado e das técnicas de si, ou ainda, “através da implantação e das transformações, em nossa cultura, das relações consigo mesmo, com seu arcabouço técnico e seus efeitos de saber.” (FOUCAULT, 2009, p. 268).

É o enfoque definido pela arte de viver e pelo cuidado de si que caracteriza a perspectiva histórico-filosófica a partir da qual Foucault problematiza a ética e dela deriva a tonalidade das pesquisas e dos principais conceitos do que acabou por se definir como genealogia da ética. É por isso que as entrevistas, cursos e livros produzidos por Foucault sobretudo a partir de 1981 se concentram no recorte histórico que vai da antiguidade clássica ao cristianismo dos primeiros dois séculos. Esse período é aquele no qual a problematização e a prática das artes da existência e do cuidado de si guardam uma autonomia notória, sobretudo no período do helenismo romano, que Foucault nomeia de idade do ouro da cultura de si. Mais precisamente, é a imbricação entre arte da existência e cuidado de si na ascética filosófica dos primeiros séculos que trataremos de reconstruir, na medida que ela representa a prevalência das práticas de si sobre os atos de conhecimento na constituição de uma relação consigo.

Pode-se caracterizar brevemente essa “cultura de si” pelo fato de que a arte da existência – a *techne tou biou* sob as suas diferentes formas – nela se encontra dominada pelo princípio segundo o qual é preciso “ter cuidados consigo”; é esse princípio do cuidado de si que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática. (FOUCAULT, 2005c, p. 49).

Historicamente, a partir da alta idade média essas artes tratam cada vez menos da maneira de ser, de como viver, de como existir no mundo e transformam-se cada vez mais em uma arte do fazer, uma arte do como comportar-se, ou ainda, de um aprendizado profissional:

As artes de viver, tais como as vemos desenvolver-se na Antiguidade grega e romana, no início do cristianismo, tratam essencialmente do ser que somos. Dizem respeito, sim as coisas que podemos fazer, mais essencialmente sobretudo na medida em que, através das coisas que podemos fazer, das coisas que devemos fazer, dos gestos que devemos realizar, podemos transformar o que somos. Ao passo que, assim me parece, do fim da Idade Média aos séculos XVII-XVIII a evolução das artes de viver leva-as cada vez mais a definirem o que é preciso fazer, a gravitarem cada vez mais em torno do que poderíamos chamar, genericamente, esquematicamente, de aprendizagem profissional. A passagem da arte de viver para a formação profissional é evidentemente umas das grandes evoluções que podemos constatar e um dos fatores que levaram ao desaparecimento da arte de viver como gênero autônomo de reflexão e análise. (FOUCAULT, 2019, p. 30).

Trata-se em suma do deslocamento do “como ser” para o “como fazer”, da aquisição de um modo de existência para aquisição de um *savoir-faire*. Tomando o exemplo da retórica de forma grosseira, em um caso pode-se aprender retórica de um modo “profissional”, pela aquisição das técnicas de falar em público, como gesticular adequadamente, como construir bons argumentos, etc. De outro lado, como se praticava na antiguidade, a arte da retórica estava ligada à constituição de um sujeito e de um estilo de vida público, de um modo de ser social e político e de como transitar nesse meio, mesmo que sem dúvida dele fizesse parte o aprendizado de um certo modo específico de fazer e falar.

No curso de 1981, Foucault designa as artes de viver como um domínio amplo e variado de práticas que tinham por função definir diferentes modos ou formas de vida possíveis, bem como os meios para alcançá-los, isto é, como acessar um estilo de vida desejado, fosse ele um modo de vida público ou privado, um regime ativo, de repouso ou contemplativo de vida. As artes de viver na Antiguidade podiam designar diferentes modos de vida que podiam variar amplamente em sua finalidade: eles podiam propor-se a lidar com determinados momentos da existência dos indivíduos, como a preparação para morte, a lida com o luto, com a situação de exílio, ou um período de infortúnios. Podiam também referir-se a uma arte particular como a retórica ou a memória. Podiam ainda ter como fim um regime do corpo, da alma, da vida psicológica até os modos de vida que buscavam abranger a vida por completo, por definitivo, que ofereciam esquemas gerais de como agir em qualquer situação ou momento da vida, isto é, modos de ser.

Como a própria expressão *tekhnai peri ton bion* deixa claro, as artes de existência se referem a um domínio técnico que tem por objeto a vida. Neste contexto, “técnica” vem a significar não exatamente regra, “não é um código do permitido e do proibido, é determinado um certo conjunto sistemático de ações e determinado modo de ação” (FOUCAULT, 2009, p. 225). Foucault parte do conceito genérico de técnica como praticado na cultura grega, isto é, uma operação de transformação sobre um objeto determinado com vistas a certos fins, ou ainda,

“procedimentos regulados, maneira de fazer que foram pensadas e destinam-se a operar certas transformações num sujeito determinado” (FOUCAULT, 2009, p. 225). Assim, a arte de viver não deve ser confundida com a regra de vida. Fazer da vida objeto de uma técnica, isto é, fazer da vida uma obra, afirma Foucault, “implica necessariamente a liberdade e a escolha daquele que utiliza sua *tékhnē*” (FOUCAULT, 2006a, p. 513). Se a *tékhnē* devesse ser um corpus de regras às quais seria preciso submeter-se de ponta a ponta, minuto a minuto, instante a instante, se nela não houvesse precisamente essa liberdade do sujeito, “fazendo atuar sua *tékhnē* em função de seu objetivo, do desejo, de sua vontade de fazer uma obra bela, não haveria aperfeiçoamento da vida” (FOUCAULT, 2006a, p. 513). A vida que deve ser submetida a uma regra faz referência especificamente à ascese cristã. Trata-se então de diferenciar uma vida que deve ser conforme a uma “forma” ou estilo, de uma vida que deve ser conforme a uma “regra”:

Por exemplo, para construir um belo templo segundo a *tékhnē* dos arquitetos, é preciso certamente obedecer a regras, regras técnicas indispensáveis. Mas o bom arquiteto é aquele que faz suficiente uso de sua liberdade para conferir ao templo uma forma, uma forma que é bela. De igual modo, quem quiser fazer da vida uma obra, quem quiser utilizar como convém a *tékhnē tou bíou*, deve ter em mente não tanto a trama, o tecido, a espessa feltragem de uma regularidade que o acompanhe perpetuamente, à qual deveria submeter-se. Nem obediência à regra, nem qualquer obediência podem, no espírito de um romano e de um grego, constituir [uma] obra bela. A obra bela é a que obedece à ideia de uma certa forma (um certo estilo, uma certa forma de vida). (FOUCAULT, 2006a, p. 514).

O objeto dessa técnica é a vida. Foucault marca a distinção no vocabulário grego entre vida como *bíos* e como *zên* ou *zoè*. *Zên* se refere à vida enquanto propriedade de estar vivo, aquele mesmo sentido que dizemos da vida de um animal, a vida que para um grego compartilha-se com um animal, trata-se da qualidade de estar vivo, da vida natural. Ao passo que, *bíos*, para Foucault se refere ao modo ou à maneira de viver, à vida qualificada, aquela vida que pode ser dita boa ou má, feliz ou infeliz. Essa é a vida que é passível de modificação, de alteração, de condução, de governo, de direção. “O *bíos* é o correlativo da possibilidade de modificar sua vida, de modificar de modo racional e em função de princípios da arte de viver” (FOUCAULT, 2006a, p. 33). O *bíos*, portanto, é a vida passível de tomar uma forma, de ser objeto de uma arte, de uma técnica, de uma estética, de uma ação modificadora consciente, refletida e racional.

Foucault lança mão da metáfora de Heráclides do Ponto, na qual se definem três tipos de vida largamente conhecidas e fundamentais na cultura grega. Resumidamente a metáfora consiste em dizer que a vida é como um “*panégyrie*”, festa ateniense para todos habitantes, não somente cidadãos, onde uns iriam a fim de rivalizar nas lutas, escravos da glória em referência

aos políticos, outros iriam em busca de riqueza e para comercializar, e por fim aqueles que iriam para espetacularizar, em referência aos filósofos que possuíam a verdade. Dessa metáfora interessa a Foucault marcar que a vida como *bíos* independe do estatuto ou da atividade exercida. O *bíos* é definido pela forma da relação que se decide ter consigo e com as coisas (FOUCAULT, 2009, p. 226). Mais que isso, o importante aqui é a “maneira como insere sua própria liberdade, seus próprios fins, seu próprio projeto nas coisas em si” (FOUCAULT, 2009, p. 226). A festa, na metáfora, é o lugar do comum, o espaço comum a todos, e a forma de estar, o propósito, a forma pela qual se faz uso do comum é o que define a vida como *bíos*. Em suma, a perspectiva pela qual se participa do comum é o *bíos*.

Apesar da prudência em afirmar que não há um correlativo grego preciso para aquilo que se entende modernamente por subjetividade, Foucault afirma o que mais se aproxima é essa noção de *bíos*: “O *bíos* é a subjetividade grega” (FOUCAULT, 2009, p. 227).

3.5 CUIDADO DE SI

Essa história da subjetividade se operacionaliza nas pesquisas de Foucault a partir de 1981 por meio da evolução dessas duas noções, da *tékhne tou bíou* e da *epimeleia heautoû*, ou, mais precisamente, essa história da subjetividade se desenrola através do processo de integração entre uma arte da existência e uma arte de si, de uma técnica da vida e uma técnica de si naquilo que Foucault chamou da Cultura de si, considerando-se ainda o declínio ou perda da autonomia dessas artes com o advento de sua absorção pelo poder pastoral cristão.

Temos, portanto, ao longo dos anos 1980 o esboço de uma genealogia do cuidado de si em que Foucault se esforça por marcar uma tripla reorganização de conjuntos. Uma que vai da fase pré-filosófica do cuidado de si ao seu uso propriamente filosófico socrático-platônico; um segundo momento que vai do socratismo à cultura de si helênico-romana; por fim, para Foucault, o cristianismo também se encontra nessa linha evolutiva do cuidado de si, apesar do das pesquisas publicadas sobre a espiritualidade cristã, como em *Do governo dos vivos* ou *Confissões da carne*, não fazerem alusão àquele preceito.

La philosophie antique et l'ascétisme chrétien se placent, nous le voyons, sous le même signe : celui du souci de soi. L'obligation de se connaître est l'un des éléments centraux de l'ascétisme chrétien. Entre ces deux extrêmes - Socrate et Grégoire de Nysse -, prendre soin de soi-même constitue non seulement un principe, mais aussi une pratique constante. (FOUCAULT, 1994d, p. 787).⁵³

⁵³ Trata-se do texto *Les techniques de soi*.

Essa genealogia das técnicas de si se desenvolve no sentido arborescente, “no sentido de um desenvolvimento contínuo, mas com certas transferências e reorganizações de conjunto” (FOUCAULT, 2006a, p. 63-64). Para o francês, as grandes mutações históricas da história da ética não concernem ao âmbito das técnicas e dos códigos morais. São inúmeras as passagens onde Foucault reitera que entre a antiguidade e o cristianismo não é a austeridade, nem os códigos, nem os comportamentos aquilo que configura a novidade histórica. A novidade, ou digamos, o ponto a partir do qual é possível captar a riqueza das mudanças, é a relação consigo mesmo na implicação com a relação com outro que as tecnologias de si mobilizam. De um lado, continuidade técnica, de outro, modificam-se as finalidades.

Fora da apropriação filosófico-socrática, isto é, na fase pré-filosófica da história do cuidado de si, Foucault faz não mais que alusões a uma série técnicas, sobretudo pitagóricas, que posteriormente foram alocadas nessa tecnologia de si que é o cuidado de si. Ele não se ocupa de fato desse momento, seu objetivo é apenas ratificar que essa exigência e esse conjunto de práticas espirituais que atravessam o cuidado de si tem uma história mais antiga, pré-filosófica, não-filosófica (FOUCAULT, 2006a, p. 44). Nesse período o preceito se comporta como uma conquista ou uma consequência de uma situação estatutária de poder adquirido. Nesse sentido, Foucault refere-se a uma expressão lacedemônica, transcrita por Plutarco. Nessa passagem um espartano é questionado porque é delegado aos hilotas o cultivo da terra e toda essa espécie de trabalhos materiais, ao que ele responde: para que se possa ocupar-se consigo mesmo. O cuidado de si aparece, portanto, como uma prática para privilegiados que detém a possibilidade de se abster do trabalho através do exercício do poder sobre outro. A conversa serve para mostrar a anterioridade e marcar os deslocamentos que Sócrates opera nessa tradição do cuidado de si em seu uso não filosófico mais geral.

Para Foucault, Alcibiades é “o marco histórico e chave de inteligibilidade de todos esses processos” (FOUCAULT, 2006a, p. 107). Sobre os diferentes aspectos que Foucault problematizou a partir do *Alcibiades* em diferentes momentos, gostaríamos de destacar quatro deles. Em primeiro lugar, o cuidado de si aparece como uma prática circunscrita a uma elite ateniense que pretende exercer o poder político na cidade. Em segundo lugar, o cuidado de si é requerido como uma prática propriamente filosófica nascida no fracasso da pedagogia ateniense. Circunscrita a uma idade específica, a fim de dotar de um saber específico. Essas duas primeiras considerações são úteis para mostrar como no segundo momento histórico dessa genealogia do cuidado de si, o período helênico romano, esse conjunto de práticas está

desvinculado do exercício do poder político, das circunscrições de idade, de status, elas são reconfiguradas e o cuidado de si é autonomizado e se configura com uma arte de existência. A filosofia extrapola funções específicas e passa a ser um modo de vida.

Em terceiro lugar, *Alcibiades* funciona como um paradigma onde o si mesmo, isso que deve ser o objeto tanto do “conhecimento de si” como do “cuidado de si”, é a alma como sujeito de uso que não se reduz ao corpo. Em quarto lugar, a verdade deve ser buscada na alma, nesse si mesmo que contém a verdade na medida que mantém uma identidade com o divino. Temos, portanto, um dispositivo de subjetividade constituído por essa triangulação entre a alma, o divino e a verdade. Essas duas últimas considerações são, portanto, o ponto de partida histórico daquilo que Foucault, em *A coragem da verdade*, chamará de metafísica da alma.

Na genealogia do cuidado de si empreendida por Foucault, é o *Alcibiades* de Platão efetivamente o ponto de partida. Trata-se de um diálogo platônico de juventude que trata do agir político do filósofo, do seu modo de intervenção e do seu momento adequado. O diálogo *Alcibiades* é o eixo a partir do qual, por diferenciação ou por contraponto, Foucault define a Cultura de si. Isto porque, como inúmeras vezes apontou, é nesse diálogo que se encontra a “primeira grande teoria do cuidado de si” (FOUCAULT, 2006a, p. 42), sua “emergência teórica” e a “única teoria global” do cuidado de si no interior do pensamento de Platão.

No *Alcibiades*, de maneira geral, o cuidado de si é uma prática instrumental e submetida ao cuidado dos outros. Quem se ocupa de si mesmo se torna capaz de ocupar-se com outros. Seu objetivo era o bom exercício do poder político. A relação consigo é mediada pela cidade, isto é, o objeto do cuidado era o eu, a alma, mas o fim desse cuidado era a cidade e o exercício do poder político. Salva-se a si mesmo para salvar a cidade, salva-se a si mesmo na medida que se faz parte da cidade.

O cuidado de si, por estar vinculado ao exercício do poder, está também vinculado a um privilégio socioeconômico. O campo de aplicação do cuidado de si são os jovens aristocratas. O cuidado de si é um chamamento àqueles jovens privilegiados, de status, como é o caso de Alcibiades, que pretendem exercer o poder na cidade. Diferente do exemplo lacedemônico, nesse caso o preceito é uma condição, um pré-requisito para adquirir-se uma situação estatutária de poder. É claro, Alcibiades é esse jovem aristocrata que detém os meios para cuidar de si mesmo, faz parte de “uma das famílias mais empreendedoras da cidade” (FOUCAULT, 2006a, p. 43), de uma linhagem bem-sucedida de poderosos. Num caso como no outro, o cuidado de si é um jogo jogado entre o ser privilegiado e o agir politicamente. No entanto, na cena espartana o cuidado de si é um privilégio consequente do exercício do poder

sobre os hilotas, ao passo que, no caso socrático, o cuidado de si é o que é necessário para se destacar do status de privilegiado, de mais um entre os primeiros cidadãos, com o objetivo de governar a todos. Trata-se de “transformar o privilégio de *status*, a primazia estatutária em governo dos outros” (FOUCAULT, 2006a, p. 44). É Nesse contexto que o imperativo do cuidado de si surge no diálogo, onde Sócrates demonstra se interessar por Alcibiades no momento de vida em que ele quer governar, em que quer transformar seu status, prestígio e educação em governo sobre os outros, em que menos embebecido de sua beleza, ele quer destacar-se dos já destacados da cidade e governar.

Em suma, a emergência do cuidado de si na reflexão filosófica é esse problema que se passa entre o status dos jovens aristocratas destinados a governar e a sua capacidade efetiva de governo, o cuidado de si se desenvolve na implicação entre status e exercício do poder, na “necessidade de fornecer a esse ‘si mesmo’ uma definição capaz de implicar, abrir ou dar acesso ao saber necessário para um bom governo” (FOUCAULT, 2006a, p. 50).

Em segundo lugar, o cuidado de si não somente é subsumido ao cuidado dos outros como é requerido num momento específico, na passagem da adolescência à vida adulta, no momento da vida em que o indivíduo não está mais sob a tutela dos pedagogos, no declínio do indivíduo como objeto erótico e que deve exercer um poder ativo sobre os outros. A necessidade do cuidado de si é requerida ali onde a pedagogia ateniense era deficitária. Foucault faz alusão em vários momentos às críticas de Sócrates a pedagogia ateniense como incapaz de conduzir a transição da adolescência à vida adulta, onde justamente parece surgir e se formar o discurso filosófico.

O preceito do cuidado de si, assim como preceito délfico do conhece-te a ti mesmo, surgem efetivamente no diálogo platônico pela primeira vez nesse contexto em que Sócrates leva Alcibiades a avaliar a educação recebida em Atenas e sua inferioridade em relação a educação recebida por seus inimigos espartanos e persas. O preceito délfico surge em uma forma fraca segundo Foucault, isto é, como um conselho de prudência onde Sócrates adverte Alcibiades que deve conhecer a si mesmo, a educação recebida, seus privilégios, no contexto de uma comparação com seus inimigos, os espartanos e os persas. “Conselhos de prudência: olha um pouco o que és em face daqueles que queres afrontar e então descobrirás tua inferioridade” (FOUCAULT, 2006a, p. 46).

Inferioridade que é patente quando Sócrates mostra a Alcibiades que ele não sabe o que é a concórdia, aquilo que acreditava ser o fim do bem governar, Alcibiades é confrontado com sua ignorância quanto ao bem governar. Portanto, inferioridade que é da ordem da falta

da *tékhnē* necessária a arte de governar (FOUCAULT, 2006a, p. 47). Um estado de vergonha diante da revelação da sua própria ignorância.

Importante destacar que, diante dessa situação, o conselho de Sócrates não é: posto que és jovem, procure aprender o que lhe falta, procure adquirir os conhecimentos faltantes. Ao invés disto, prescreve o cuidado de si mesmo. Essa distinção entre a aprendizagem, o conhecimento, isto é, a pedagogia, e uma outra forma de cultura, de formação, que é o cuidado de si, atravessa o diálogo. Essa clivagem entre o aprendizado, o lançar mão de conhecimentos úteis e necessários para governo, e essa outra coisa que é o cuidado de si, é nesse deslocamento, a inserção desse outro modo de tratativa em relação a si mesmo e aos outros que Sócrates inaugura e que tem seu ponto alto naquilo que Foucault chamou de Cultura de si (séc. I e II), é o que fornece o acesso privilegiado do tema do cuidado de si ao jogo entre a filosofia e a espiritualidade no mundo antigo. Em suma, porque a pedagogia é insuficiente é preciso cuidar de si mesmo.

A segunda aparição do preceito délfico surge tão logo chega-se à conclusão de que é preciso cuidar de si mesmo, a questão verte-se em é preciso conhecer o “si mesmo” ao qual é preciso cuidar. De acordo com Foucault, essa necessidade de conhecer a si mesmo como objeto do cuidado de si (*gnônai heautón*) tem caráter metodológico e formal, e acrescentar-se-á, talvez, linguístico-ontológico. Pois trata-se de inquerir o que é esse elemento que é ao mesmo tempo sujeito do cuidado e objeto do cuidado, ao mesmo tempo sujeito e objeto da linguagem designada por um pronome reflexivo. Trata-se de saber o que é o “eu”, o “si mesmo”, o *autò tò autó*, a partícula reflexiva presente em “ocupar-se consigo mesmo”.

A estratégia socrática é fazer passar “o fio de uma distinção que permitirá isolar, distinguir, o sujeito da ação e o conjunto de elementos (palavras, ruídos, etc.) que constituem essa própria ação e permitem efetuar-la” (FOUCAULT, 2006a, p. 69). Isso significa operar a distinção entre sujeito e objeto a partir do uso técnico do termo *khresthai*. A utilização do termo “uso” é crucial por gerar uma cadeia diferencial que permite aparecer a irredutibilidade entre a ação e sujeito da ação, ou ainda, um termo onde a posição daquele que “faz uso de” é sempre discernível⁵⁴.

A começar da linguagem, é preciso discernir entre quem faz uso de algo ou alguém, daquilo ou daquele que é usado. A passagem do diálogo se desenrola sob essa formulação: quem é o sujeito quando Sócrates usa a linguagem, quem é o sujeito quando o sapateiro se serve de seus instrumentos, quando alguém usa suas mãos, seu corpo. É por esse artifício que

⁵⁴ Sobre o sujeito de uso, conferir o subcapítulo *Sujeito de uso* desta tese.

Sócrates chega à alma como sujeito irreduzível. Assim como o sapateiro é o sujeito que usa os instrumentos, da mesma forma é o homem que usa seus membros, e, por fim, é a alma que usa o corpo. A alma nomeia o sujeito da ação, a alma como aquilo que “se serve de”, como elemento no fim da cadeia que nomeia o sujeito de uso, que se utiliza do corpo, dos membros, dos instrumentos, e da linguagem.

A última consideração sobre o diálogo *Alcibiades* se faz sobre a terceira e derradeira aparição do preceito délfico no diálogo platônico, onde ele surge em seu sentido forte, isto é, em seu sentido técnico. A essa aparição Foucault credita a caracterização do platonismo na história do cuidado de si, na qual o cuidado de si é identificado ao conhecimento de si. Após convencer Alcibiades de que deve cuidar de si mesmo e que esse si mesmo é a alma, é necessário que Sócrates explique como isso deve ser feito. O que caracteriza esse conhecimento de si é explorado por meio da metáfora do olho⁵⁵. A metáfora faz alusão à cena de um olho humano diante do olho de outro alguém, onde é possível ver sua própria imagem refletida no olho desse outro alguém. Primeiro aspecto da metáfora, há uma “identidade de natureza” como exigência formal para que possa se formar uma superfície de reflexo onde o indivíduo pode se reconhecer, se perceber. Assim como para que o olho possa ver a si mesmo precisa encarar no olho do outro aquilo que é a virtude e a especificidade do olho, isto é, a visão, de igual modo, a alma, para conhecer-se deve confrontar-se com a virtude específica da alma, seu elemento divino, que é expressa na inteligência e na reflexão. Se o olho não se vê na pupila do outro, mas no princípio da visão, isto significa que o ato de visão necessário para que o olho veja a si mesmo e se reconheça exige um ato de visão de um outro. De modo análogo, para que a alma conheça a si mesma, o olhar deve voltar para sua virtude específica, isto é, para o pensamento, o saber, a reflexão, que são os princípios constitutivos da alma e partilhados com o divino. Segundo o texto platônico,

É a parte da alma [o conhecimento e a reflexão] que mais se assemelha ao divino; quem a contemplar e estiver em condições de perceber o que nela há de divino, Deus e o pensamento, com muita probabilidade ficará conhecendo a si mesmo. (PLATÃO, 2007, p. 283, 133c).

Dessa metáfora cabe reter que Platão, segundo Foucault, faz do “conhecimento do divino a condição do conhecimento de si”, portanto, “É preciso conhecer o divino para conhecer a si mesmo” (FOUCAULT, 2006a, p. 89). O encadeamento do argumento é o seguinte:

⁵⁵ Cf. FOUCAULT, 2011, p. 139; FOUCAULT, 2006a, p. 87-88.

Para ocupar-se consigo mesmo é preciso conhecer a si mesmo; para conhecer-se, é preciso olhar-se em um elemento que seja igual a si; é preciso olhar-se em um elemento que seja o próprio princípio do saber e do conhecimento; e esse princípio do saber e do conhecimento é o elemento divino. (FOUCAULT, 2006a, p. 89).

É aqui que se encontra a sobreposição entre cuidado de si e conhecimento de si que caracteriza o que Foucault chamou de momento socrático. Trata-se de um “daqueles episódios essenciais na história das tecnologias de si, na longa história do cuidado de si, e que terá um forte apelo ou, pelo menos, efeitos consideráveis durante a civilização grega, helenística e romana” (FOUCAULT, 2006a, p. 85).

3.6 ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

De maneira geral, no curso *A hermenêutica do sujeito* a estratégia de Foucault é reduzir o modelo platônico do cuidado de si ao *Alcibiades*, e, ao opô-lo àquilo que se formou séculos depois na experiência helênico-romana, fazer do platonismo a origem ou o “clima de desenvolvimento” da filosofia como racionalidade em que o acesso à verdade é o conhecimento purificado das condições de espiritualidade e das práticas de si.

Mas também é verdade que, ainda no curso de 1982, Foucault aponta para o que chamou de “paradoxo do platonismo”, relativizando aquele diagnóstico. O paradoxo consiste em dizer que, por um lado, no socratismo platônico o acesso à verdade é condicionado por práticas espirituais que consistiam no conhecimento de si e no conhecimento do divino em si mesmo, ele é “o fermento, o solo, o clima, a paisagem de uma série de movimentos espirituais, em cujo cerne, sem dúvida, ou em cujo ápice, se quisermos, ocorreram todos os movimentos gnósticos” (FOUCAULT, 2006a, p. 97). Por outro lado e ao mesmo tempo, eis aí a matriz que reduz as condições de acesso à verdade ao ato de conhecimento sem exigências espirituais. O platonismo opera ao mesmo tempo recolocando as condições de espiritualidade para o acesso a verdade enquanto desativa tais exigências no movimento do conhecimento.

O objetivo aqui é apontar dois pontos de partida a partir da tradição socrático-platônica que vão em direções diferentes: o *Alcibiades* como diálogo inaugural de uma metafísica da alma e como diálogo que ajuda a compor o horizonte de uma história da ascese e das artes de viver. Foucault ainda afirma que é “ao cabo de uma longa evolução, já perceptível no interior da obra de Platão, que estas diferentes condições do cuidado de si, expostas no *Alcibiades*, finalmente desaparecem” (FOUCAULT, 2006a, p. 102). Temos em 1982, portanto, o

prenúncio de duas clivagens na filosofia platônica que vão se desenvolver nos anos seguintes, respectivamente em *O governo de si e dos outros* e *A coragem da verdade*. Além disso, o propósito é apontar para o Laques como esse marco histórico primeiro de uma história das artes de viver enquanto uma “estética da existência”.

Em *O governo de si e dos outros*, vemos a primeira clivagem no platonismo ao opor dois modos de conceber a filosofia e o papel do filósofo, não mais a partir do *Alcibiades*, mas da *Carta VII*. Tanto em um texto como no outro trata-se da intervenção do filósofo na cena política. Platão tem que aconselhar Dionísio, tem que exercer o papel de conselheiro político de um déspota.

O *kairós* ao qual Sócrates aproveita para intervir, no caso de Alcibiades, é o fato dele ser um jovem aristocrata destinado a exercer o poder político, além de querer ser o primeiro entre esses que também tem por destino o exercício do poder político. No segundo caso, a intervenção de Platão tem ocasião junto a Dionísio, porque ele é o novo monarca na Sicília e com um espírito favorável à filosofia e a Platão. Além de uma oportunidade ímpar, na medida que não se trata de uma situação democrática e assim o exercício da persuasão recai somente sobre um homem. Logo, “um só personagem a convencer, e um personagem que parece querer se deixar convencer” (FOUCAULT, 2010a, p. 204). Em ambos os casos temos um *kairós*, uma ocasião propícia à ação política eficaz. No entanto, os motivos que levam a efetivamente aproveitar esse *kairós* são de ordens diferentes. Sócrates intervém junto a Alcibiades por amor. A primeira parte do diálogo se ocupa dessa questão. O que justifica que Sócrates resolva agir nesse determinado momento é um certo *kairós*, quando Alcibiades quer exercer o poder político, quer governar os outros. Mas se Sócrates de fato intervém diante da ocasião propícia, sua motivação é da ordem do *eros*. As primeiras linhas do diálogo abrem da seguinte maneira:

Ó filho de Clínias, deves estar admirado de que, tendo sido eu o primeiro a te amar, seja o único que não te abandonasse quando todos se afastaram, apesar de não te haver dirigido a palavra durante tantos anos em que a turba te importunava com suas atenções. Não foi humana a razão desse meu proceder, mas impedimento divino, de cuja natureza oportunamente falarei. E hoje, que tal impedimento cessou, aproximo-me de ti com a esperança de que, daqui por diante, não mais se manifeste. (PLATÃO, 2007, p. 233, 103a).

Em contrapartida, Platão decide intervir junto a Dionísio por uma espécie de obrigação interna à própria tarefa filosófica. A distinção fundamental é aquela, segundo Foucault, que a intervenção política não é da ordem do desejo na alma do filósofo, mas a da tarefa da filosofia em seu desafio de não ser simplesmente *lógos*, mas *érgon*. Foucault destaca

dessa carta o debate sobre o que chama de real da filosofia, que não pode se reduzir ao *lógos*, ao discurso. Para Foucault, se questionar sobre o real da filosofia não quer dizer o mesmo que inquerir para a filosofia o que é o real. Não se trata de saber qual o referente da filosofia que permite dizer se ela diz a verdade ou a falsidade. Para Foucault, trata-se de saber “com o que podemos avaliar se a filosofia diz a verdade ou não”, de saber o que é a vontade de dizer a verdade, o ato de dizer a verdade, o ato de veridicção próprio ao discurso filosófico ou ainda, de “como se inscreve no real o dizer-a-verdade filosófico?” (FOUCAULT, 2010a, p. 207-208).

A realidade, a prova pela qual, através da qual a veridicção filosófica vai se manifestar como real é o fato de que ela se dirige, que ela pode se dirigir, que ela tem a coragem de se dirigir a quem exerce o poder. (FOUCAULT, 2010a, p. 208).

Isso não significa que a filosofia é discurso da verdade sobre a política, o discurso sobre a melhor decisão, sobre leis e diretrizes.

Segundo a leitura foucaultiana, a primeira condição para que o discurso filosófico não seja simplesmente *lógos*, mas obra, *érgon*, realidade, é que ele não seja um discurso endereçado a qualquer um, mas àqueles que querem escutar. A veridicção filosófica nesse sentido tem como condição um outro que tenha uma escuta ativa e uma disposição de seguir e acolher esse discurso.

A filosofia só existe no real, a filosofia só encontra seu real se ao filósofo que faz seu discurso respondem a expectativa e a escuta daquele que quer. ser persuadido pela filosofia (FOUCAULT, 2010a, p. 214).

Em segundo lugar, o discurso da filosofia precisa se assegurar de que aquele que escuta, deseja e está disposto a aceitar as implicações desse discurso. Trata-se na letra do texto de saber se Dionísio era “unha e carne com a filosofia” ou se não passava de boatos, ou se fazia não mais que reproduzir a expressões filosóficas sem fundamentos. Para isso Platão disserta sobre um procedimento metódico-experimental específico para fazer prova do comprometimento de tiranos. É preciso mostrar a extensão, a natureza, as dificuldades, a obra que exige a filosofia. É preciso mostrar “a coisa mesma”, “a própria coisa” da filosofia, o que é o *tò prágma*, as práticas e trabalhos que a filosofia exige daqueles que optam em acolhê-la.

Foucault faz a distinção entre dois sentidos do termo *prágma* a partir do grego. Em primeiro lugar, *prágma* no sentido lógico-linguístico é o referente de um termo ou de uma proposição. Na carta, Platão afirma que é preciso mostrar aos tiranos o que é o *prágma* da filosofia, o referente da filosofia, que Foucault interpreta durante todo o curso como o “real”

da filosofia. É preciso mostrar ao tirano o “real” ao qual se “refere” a noção de filosofia. Em segundo lugar, e em resposta a essa pergunta sobre o que é o *prâgma* da filosofia, temos a noção de *prágmata*, termo que se opõe à *skholè*, ao lazer, e diz sobre “todas as formas de práticas nas quais é necessário exercitar-se e aplicar-se” (FOUCAULT, 2010a, p. 217). Para Foucault, “o que o texto diz, é nem mais nem menos, que essa coisa, fundamental entretanto, que o real da filosofia, o real do filosofar, aquilo que se refere a palavra filosófica é um conjunto de *prágmata* (de práticas)” (FOUCAULT, 2010a, p. 218). Logo, o referente da filosofia, aquilo que é a resposta à pergunta o que é filosofia não é uma proposição, mas uma espiritualidade, um caminho a percorrer, a escolha de um caminho filosófico.

O real da filosofia no caso de *Alcibiades* é de outra natureza. Como visto, o cuidado de si se identifica com o conhecimento de si na forma de uma conversão do olhar para si e para o divino em si mesmo, a coisa mesma da filosofia era voltada ao conhecimento das realidades eternas para que estas informassem a vida cotidiana. Na *Carta VII*, o convite da filosofia é o de trilhar um caminho na vida cotidiana de transformação de si e de direção espiritual.

Conversão, aqui, que se define por uma opção inicial, um percurso e uma aplicação. Conversão não do olhar, mas da decisão. Conversão que não tende à contemplação, e à contemplação de si mesmo, mas que, sob a direção de um guia e no decorrer de um percurso que será longo e penoso, deve possibilitar, na atividade de todos os dias, ao mesmo tempo o aprendizado, a memória e o bom raciocínio. (FOUCAULT, 2010a, p. 220).

De acordo com a leitura de Foucault da *Carta VII* o real da filosofia é a prática da filosofia entendida precisamente não como prática discursiva, não como prática do *lógos*, mas como conjunto de exercícios sobre si mesmo (FOUCAULT, 2010a, p. 221).

Por último, o que se destaca nesse diálogo é o fato que Dionísio fracassa na prova do *prâgma* da filosofia. Fracassa naquilo que é a coisa mesma da filosofia, isto é, suas práticas. Ele não trilha o percurso de formação e o caminho dos exercícios e ainda escreve um tratado filosófico, deixando por isso mesmo latente seu fracasso. Aqui se encontra todo um debate sobre a relação entre a prática filosófica a recusa da escrita filosófica com base em um esoterismo, que Foucault se afasta para mostrar que é sobre uma outra ênfase que a *Carta VII* recusa a escrita⁵⁶.

A preocupação platônica na *Carta VII*, segundo Foucault, é de como não reduzir a

⁵⁶ “Querer escrever sobre essas questões de filosofia e sobre essas questões mais importantes da filosofia é mostrar que não se entende nada de filosofia” (FOUCAULT, 2010a, p. 224). “Não é possível encontrar a expressão adequada para problemas dessa natureza, como acontece com outros conhecimentos” (PLATÃO, 2007, p. 155, 341c).

filosofia nem ao discurso (*lógos*) e tampouco ao conhecimento tomado como discurso fixado na escrita. A recusa da escrita é claramente desenvolvida por Platão no excuso, ou na chamada digressão da *Carta VII*. Nesse pequeno resumo do que seria o conhecimento para Platão, o processo é dividido em cinco etapas. 1) O nome; 2) A definição (*lógos*); 3) A imagem; 4) Ciência; o quinto e último, Foucault nem mesmo o nomeia. Segundo Foucault, os três primeiros níveis de conhecimento, a saber, o nome, a definição e a imagem, “são tais que só dão a conhecer a coisa através do que é heterogêneo [...], contrário a própria coisa” (FOUCAULT, 2010a, p. 227). O exemplo do círculo. O nome, a definição e a imagem na areia de um círculo são opostas àquilo que Foucault chama de “próprio círculo” ou “natureza própria do círculo”, “realidade em sentido próprio”, pois todas elas residem no mundo exterior, são coisas materiais. Diferentemente é o modo de conhecer da ciência, o quarto nível, onde reside não no mundo, mas na alma. A ciência dá a conhecer a qualidade da coisa, no entanto, “não dá a conhecer o que é o próprio ser da coisa: *tò ón*, aquilo em que consiste a própria essência da coisa” (FOUCAULT, 2010a, p. 228). A quinta forma ou nível de conhecimento é justamente aquele que dá a conhecer “a própria coisa em seu ser próprio (*tò ón*)” (FOUCAULT, 2010a, p. 228). Sobre esse quinto nível, aquele sobre o qual tanto se debateu ao longo da história da filosofia, Foucault se reduz a fazer duas observações. 1. O que dá acesso a coisa mesma é o *noûs*, já presente no quarto nível da ciência. 2. Esse conhecimento último é adquirido por meio de um certo tipo de prática, de uma fricção (*tribé*), que se refere de maneira geral a exercícios e treinamentos entre as outras formas de conhecimento. Pelos motivos que interessam a Foucault e pelos quais vai até a *Carta VII*, ele se exime de problematizar o que seja de fato esse quinto nível de conhecimento e lidar com a teoria das ideias e da significação que essa digressão insere na carta, mesmo sendo ela o ponto crucial para o entendimento da recusa a escrita que Platão reprende. A intensão de Foucault é delimitar a necessidade dos exercícios no que tange à realidade e *érgon* da filosofia. A passagem a seguir é clara nesse sentido, onde Foucault demarca senão a diferenciação do quinto nível em relação aos demais: “O conhecimento propriamente filosófico é, de fato, perfeitamente diferente das quatro outras formas de conhecimento. No entanto, o real desse conhecimento só pode ser alcançado pela prática assídua e contínua dos outros modos de conhecimento” (FOUCAULT, 2010a, p. 229).

A escrita nesse caso é forma por excelência do *mathémata*, o modo de veiculação e instrumento do conhecimento e de sua formulação às pessoas. O real da filosofia não pode assumir a forma de *mathémata*. Não é por meio da transmissão de conhecimentos formulados em esquemas que a filosofia pode ser transmitida. Na perspectiva de Foucault, o termo se refere

ao conhecimento em seu conteúdo de uma forma geral, mas também, às fórmulas pelas quais um discípulo aprende do mestre e ao decorá-las torna tais conhecimentos seus. “Esse percurso das *mathémata*, essa enformação do conhecimento em fórmulas ensinadas, aprendidas e conhecidas, isso não é, diz o texto de Platão, o caminho pelo qual passa efetivamente a filosofia” (FOUCAULT, 2010a, p. 225).

Em suma, o argumento de Foucault é dizer que se seriamente não se pode fazer filosofia por meio do conhecimento e da escrita, é porque ela exige uma prática. A escrita não pode dar conta do real da filosofia. Como consequência, o filósofo não é aquele que diz a lei, Foucault faz coro a leitura do Platão como crítico do filósofo, como nomóteta relativizando mesmo a interpretação de Leis e da República, onde estes possuiriam, assim como os mitos, uma função estratégica. “O papel do filósofo não será nunca o de ser um nomóteta, seu papel nunca será o de apresentar um conjunto de leis a que os cidadãos de uma cidade deveriam se submeter para que seja governada com convém.” (FOUCAULT, 2010G, p. 230).

Essa recusa [do *lógos* e da escrita] se faz em nome de algo positivo, que não portanto o próprio *lógos* (rejeitado como escrita e antes mesmo da escrita), mas em nome de *tribé*, em nome do exercício, em nome do esforço, em nome do trabalho, em nome de certo modo de relação laboriosa de si consigo. (FOUCAULT, 2010a, p. 231).

Se o real da filosofia, segundo Foucault, é nas práticas e exercícios, é assim que ela toca o real, está excluída a possibilidade que a tarefa da filosofia seja fornecer um fundamento para a política ou para os modos de vida dos homens, não pode se dar na forma de um discurso imperativo.

A seriedade da filosofia não consiste em dar leis aos homens e lhes dizer qual é a cidade ideal na qual devem viver, mas lembrar-lhes sem cessar (pelo menos àqueles que querem escutar, já que a filosofia extrai seu real unicamente da sua escuta) que o próprio real da filosofia está nessas práticas, essas práticas que são as práticas exercidas de si sobre si e que são ao mesmo tempo essas práticas de conhecimento pelas quais todos os modos de conhecimento, ao longo dos quais você sobe e desce e fricciona uns nos outros, finalmente nos põem em presença da realidade do próprio Ser. (FOUCAULT, 2010a, p. 232).

Nessa clivagem que Foucault opera por meio da *Carta VII*, naquilo que foi chamado monoliticamente em *A hermenêutica do sujeito* de momento socrático-platônico e representado pelo diálogo *Alcibiades*, o que está em jogo é evidenciar um viés espiritual já presente no platonismo, isto é, o viés no qual o que está em primeiro plano de acordo com a leitura foucaultiana é o preço, o custo prático que a filosofia cobra àqueles quem pretendem trilhar este caminho. No caso da *Carta VII*, Foucault evidencia a redefinição da filosofia como

prâgma, isto é,

[...] como um longo trabalho que comporta: uma relação com um guia; um exercício permanente de conhecimento; uma forma de conduta na vida até na vida comum. Com isso ficam descartadas duas figuras complementares: a do filósofo que volta seus olhos para uma realidade diferente e se vê desconectado deste mundo; a do filósofo que se apresenta trazendo já escrita a tábua da lei. (FOUCAULT, 2006a, p. 233*).

A segunda clivagem no momento socrático-platônico, quando identificado somente ao Alcibiades, é aquela operada por Foucault através do *Laques*, onde a ênfase dada em *A coragem da verdade* não é mais relacionada à caracterização do cuidado de si, mas à *parresía* como uma prática veridicional específica demandada pelo cuidado de si, mais precisamente, como uma prática da verdade requerida por um cuidado de si. Nesta altura é suficiente apontar que no pacto parresiástico, no jogo da veridicção socrática, o interlocutor é levado a prestar contas de si mesmo, isto é, a “mostrar que relação existe entre ele próprio e o *lógos* (a razão)” (FOUCAULT, 2011, p. 126). Nesse sentido, dar conta de si mesmo pressupõe o reconhecimento da necessidade de cuidar de si, assim como a *parresía* que visa levar o outro a dar conta de si mesmo pressupõe o cuidado de si. Sócrates mostra, ao cuidar dos outros, como cuidar de si mesmo.

Em ambos os diálogos os interlocutores são confrontados se são capazes de dar conta de si mesmos, de dar razão de si (*didónai lógon*), e com isso conduzidos ao reconhecimento da necessidade de cuidar de si mesmos à medida que são ensinados por Sócrates, à medida que Sócrates exerce o cuidado dos outros. Além disso, tanto no *Alcibiades* como no *Laques* o cuidado de si surge como resposta a uma educação, a uma pedagogia deficitária. No caso do *Alcibiades*, o cuidado de si como resposta ao problema da educação é desdobrado em direção a questão do que é esse si mesmo ao qual deve-se cuidar. É precisamente a alma o objeto do cuidado, contemplação da alma por si mesma, contemplação do elemento divino que constitui a alma. No *Laques*, o si mesmo ao qual se deve cuidar em face a deficiência da pedagogia não é a alma, mas a vida, a maneira de viver, o *bíos*.

Para Foucault, do *Alcibiades* e do *Laques* “tem-se o ponto de partida de duas grandes linhas de evolução da reflexão e da prática da filosofia” (FOUCAULT, 2011, p. 111). Os dois diálogos platônicos marcam dois diferentes modos de “dar conta de si mesmo”, duas maneiras de cuidar de si mesmo colocadas em operação pela *parresía* socrática e que definiram paradigmaticamente a história da filosofia ocidental.

De um lado, o *Alcibiades* representa aquilo que viria a se tornar o lugar da metafísica,

a filosofia como discurso da metafísica que faz o movimento do ser do homem, da natureza ontológica até as implicações éticas e as regras de conduta. Onde cuidar de si mesmo implica um conhecimento de si mesmo a partir da instauração do “eu como realidade ontológica distinta do corpo”. Um conhecimento de si que quer dizer contemplação da alma (*psykhé*), que acarreta um cuidado da alma como realidade metafísica. Em *A coragem da verdade*, Alcibiades marca a linha de força que faz da filosofia, do cuidado de si e do dizer-a-verdade nela implicada, uma ontologia e uma metafísica da alma.

E no espelho da alma se contemplando a si mesma, o que se descobria? O mundo puro da verdade, esse mundo outro que é o da verdade e aquele a que se deve aspirar. E nessa medida, o Alcibiades fundava, a partir do cuidado de si, através da alma e da contemplação da alma por si mesma, o princípio do outro mundo, e assinalava a origem da metafísica ocidental. (FOUCAULT, 2011, p. 216).

De outro lado tem-se o Laques, diálogo onde a *parresía* socrática não conduz o interlocutor da necessidade do cuidado de si à instauração desse si mesmo como realidade ontologicamente distinta do corpo, mas à *bíos* e à maneira que se vive e se conduz. Neste caso a prestação de contas não vai em direção à *psykhé*, mas à *bíos*.

Em ambos os casos há a presença do conhecimento de si. Como já foi dito, a oposição entre cuidado de si e conhecimento de si não é de anulação, mas de privilégio e de forma. Foucault trata de distinguir entre um conhecimento de si na forma da contemplação da alma e o problema do *bíos*, que não tem a forma de uma contemplação da alma por si mesma, mas a forma de exames, práticas, exercícios relativos a maneira de se conduzir no mundo. Um conhecimento de si que não está vinculado a contemplação da alma, mas da prova e dos exercícios necessários a constituição de um modo de viver, a formação de um estilo de existência. A filosofia como cuidado de si implica aqui “uma prova de existência e a elaboração de uma certa forma e modalidade de vida.” (FOUCAULT, 2011, p. 112).

E dá ensejo a um modo de dizer-a-verdade que não circunscreve o lugar de um discurso metafísico possível, a um modo de dizer-a-verdade que tem como papel e fim dar a esse *bíos* (essa vida, essa existência) uma forma. (FOUCAULT, 2011, p. 140).

Tem-se aqui um gesto teórico fundamental à caracterização da via da espiritualidade ética suscitada em *A hermenêutica do sujeito*, que busca deslocar da linha de força de uma metafísica da alma para aquela que chamou de estética da existência. Dois perfis da filosofia platônica que não são excludentes, pelo contrário, são ligados historicamente, mas que dão

origem a dois modos de atividade filosófica em graus distintos de privilégio no decorrer da história do Ocidente. Nas palavras de Foucault, tem-se aí,

[...] confrontando o *Alcibiades* e o *Laques*, o ponto de partida das duas grandes linhas de desenvolvimento da veridicção socrática através da filosofia ocidental. A partir desse tema primeiro, fundamental, comum do *didónai lógon* (dar conta de si mesmo), uma primeira linha vai ao ser da alma (o *Alcibiades*), a outra às formas da existência (o *Laques*). Uma vai à metafísica da alma, a outra a uma estilística da existência. (FOUCAULT, 2011, p. 140).

3.7 CULTURA DE SI

A perspectiva da espiritualidade - aquela que postula a necessidade de que o sujeito se desloque de si para se transformar em outro que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade - ganha corpo em uma genealogia do cuidado de si naquilo que foi seu ápice, os séculos I e II, que o autor nomeou de época de ouro da Cultura de si.

A termo cultura vai denominar para Foucault um conjunto de valores coordenados ao mesmo tempo de caráter universal e restritivo, isto é, acessíveis a todos, mas operando por mecanismos de seleção e de exclusão⁵⁷. Além disso, para que os indivíduos se constituam como sujeitos morais desses valores exigem-se técnicas de si e governo da conduta. O acesso a estes valores é condicionado por procedimentos e técnicas regradas e refletidas associados um campo de saber (FOUCAULT, 2006a, p. 220, 221). No caso helênico, conforma-se uma cultura de si no sentido de que o “eu” é quem organiza e hierarquiza os valores desse período:

é o eu que apresenta-se como um valor universal mas, de fato, acessível apenas a alguns. Um eu, que por sua vez, só pode ser efetivamente atingido efetivamente sob certas condições espirituais, certas condutas regradas, exigentes, por vezes sacrificiais. O acesso ao eu está associado a certas técnicas, práticas relativamente bem constituídas, relativamente bem refletidas e, de todo modo, associadas a um domínio teórico, a um conjunto de conceitos e noções que o integram realmente a um modo de saber. (FOUCAULT, 2006a, p. 221).

Para Foucault, é na cultura de si destes dois primeiros séculos que ocorre a absorção da filosofia, entendida como pensamento da verdade, pela espiritualidade, tomada como maneira de designar os modos de transformação do ser do sujeito (FOUCAULT, 2006a, p. 219). É nessa

⁵⁷ “O importante porém - e é o que pretendia hoje realçar - é que foi já nesta forma com dois elementos (universalidade do apelo e raridade da salvação) que se teria problematizado no Ocidente a questão do eu e da relação consigo. Em outros termos, digamos que a relação consigo, o trabalho de si para consigo, a descoberta de si por si mesmo, foram concebidos e desdobrados, no Ocidente, como a via, única possível, que conduz da universalidade de um apelo que, de fato, só poder ouvido por alguns, à raridade da salvação da qual, contudo, ninguém está originariamente excluído.” (FOUCAULT, 2010a, p. 148).

experiência histórica que a questão da vida como objeto de conhecimento e a vida lugar de transformação de si mesmo têm suas raízes. É na ascética filosófica que “o real foi pensado como lugar da experiência de si e ocasião da prova de si” (FOUCAULT, 2006a, p. 282). A ascética filosófica é uma maneira de constituir o “sujeito de conhecimento” em “sujeito moral” em que o mundo é percebido, reconhecido e praticado como prova.

A forma de subjetividade própria ao pensamento ocidental [...] se constitui quando o *bios* (a vida) cessou de ser o correlato de uma *téchne* para tomar-se a forma de uma prova de si. (FOUCAULT, 2006a, p. 590).

A cultura de si é o momento histórico singular onde essa relação é posta de maneira a definir a história da subjetividade do ocidente.

[...] a absorção, cada vez mais acentuada no decorrer da época helenística e romana, da filosofia como pensamento da verdade, pela espiritualidade como transformação do modo de ser do sujeito por ele mesmo. (FOUCAULT, 2006a, p. 219).

Para Foucault é na filosofia dos pós-socráticos (cínicos, epicuristas, estoicos) que a filosofia tomada como uma *téchne tou bíou*, isto é, como uma pergunta pelo modo de viver, é incorporada, absorvida ou identificada a uma arte de si, ao cuidado de si, onde o eu é a meta definitiva e única do cuidado que deve se exercer sobre toda existência a fim de conduzi-lo a um ponto de completude.

No centro da novidade desse recorte que Foucault busca trazer à superfície está a integração entre a técnica de vida e o cuidado de si ou a generalização do cuidado de si. A ascética filosófica dos primeiros séculos é o exemplo histórico preciso em que a relação consigo é definida sobretudo por uma prática de cuidado de si e menos por uma relação de conhecimento⁵⁸. Neste sentido, a ascética filosófica pode ser tomada como paradigma histórico daquilo que denominou de espiritualidade, na qual o acesso à verdade é determinado muito mais por uma conversão, por uma prática de si, que por um ato de conhecimento. Assim, a espiritualidade antiga é uma arte de viver orientada para o cuidado de si, e isso significa que a estética da existência tem como fim a constituição de uma certa relação consigo mesmo que é da ordem da prova, do governo de si mesmo. Não se trata nem de um governo de si subjugado ao objetivo maior do governo dos outros e da polis, como exemplificado no *Alcibiades*, não se trata tampouco de uma hermenêutica de si que faz do sujeito um objeto a ser decifrado e

⁵⁸ “O período que vou examinar transborda largamente a simples atividade de conhecimento e concerne, de fato, a toda uma prática de si” (FOUCAULT, 2006a, p. 106).

negado, renunciado.

Dito isso, a inflexão que Foucault quer apontar entre a antiguidade e o helenismo romano é aquilo que constitui a Cultura de si. A noção e a prática da conversão são aquelas que “vem conferir um conteúdo novo ao velho imperativo ‘cuidar de si’” (FOUCAULT, 2010a, p. 301), é o ponto de inflexão. Apesar do seu uso capturado pelo léxico religioso, a ideia de conversão é mais um desses termos profanados genealogicamente por Foucault. Não se trata simplesmente de uma noção religiosa, mesmo levando em consideração a importância e a centralidade dessa ideia no cristianismo. “Afim, a noção de conversão é também uma noção filosófica importante, cujo papel, no interior da filosofia, na prática filosófica, foi decisivo” (FOUCAULT, 2010a, p. 256). Além de ser ela uma das mais importantes e principais “tecnologias do eu”, “tecnologia de si” que o Ocidente conheceu.

A conversão a si operacionalizada na Cultura de si não deve se confundir com a *epistrophé* platônica⁵⁹. Trata-se de mostrar um modo de conversão a si que não esteja baseado na oposição entre dois mundos, em que se busca reconhecer e se desviar das aparências em direção ao mundo do ser. Uma conversão que não esteja organizada a partir da negação e da liberação do corpo como fonte de erro. A noção de conversão a partir dos textos platônicos está ligada fundamentalmente ao conhecimento na forma da reminiscência. Na conversão platônica está em jogo “o retorno da alma em direção a sua fonte, movimento pelo qual ela retorna à perfeição do ser e se recoloca no movimento eterno do ser” (FOUCAULT, 2006a, p. 265). O movimento da conversão na forma do conhecimento e da reminiscência tem uma orientação que vai do corpo, das sensações e das aparências à realidade das ideias e da alma, a qual é preciso retornar como origem da verdade. A conversão é o ato de reflexão que vai da multiplicidade à unidade na prática de uma rememoração.

De certo modo, a *epistrophé* tem o despertar como seu modelo, e a *anámnesis* (a reminiscência) como modo fundamental do despertar. Abrimos os olhos, descobrimos a luz e retornamos à própria fonte da luz que, ao mesmo tempo, é a fonte do ser. Isto, sobre a *epistrophé*. (FOUCAULT, 2006a, p. 265).

Desvinculado do paradigma do *Alcibiades*, o cuidado de si se autonomiza em seu fim principal como constituição de uma relação consigo, em torno da conversão a si, com a ideia de que “o sujeito inteiro se volte para si e se consagre a si mesmo” (FOUCAULT, 2006a, p.

⁵⁹ “‘Desviar-se de’, ‘virar-se na direção de si’, ‘fazer ato de reminiscência’, ‘retomar à própria pátria (à pátria ontológica)’ - são os quatro elementos deste esquema muito tosco da *epistrophé* platônica.” (FOUCAULT, 2006a, p. 258).

302). Sob essa desvinculação de um status privilegiado, de uma finalidade política, a relação consigo é fim da arte de viver e a conversão a si sua principal tecnologia.

Foucault caracteriza positivamente essa tecnologia de si, de um lado, por uma modulação da relação entre sujeito e conhecimento, entre a subjetividade e a *mathêsis*, em direção a um saber espiritual que se distingue de um saber de conhecimento. Por outro lado, por uma modulação da relação entre sujeito e prática, por uma *áskesis* como prática da verdade e não em referência ao marco da lei e da obediência. Temos aqui a conversão a si sob o ângulo do saber, sob a perspectiva da relação entre retorno a si e conhecimento do mundo, da conversão a si confrontada com a *mathêsis*. A tecnologia da conversão partindo do helenismo reconfigura a relação com o conhecimento de si, mas também com o conhecimento do mundo e da natureza. Neste caso novamente trata-se de reelaborar o critério socrático-platônico que separa conhecimento da natureza e conhecimento dos homens. Questão em que Sócrates (Fedro) se punha como escolha entre o conhecimento das árvores ou o conhecimento dos homens, onde, sem dúvida para o grego “o interessante, importante e decisivo, não é conhecer os segredos do mundo e da natureza, mas conhecer o próprio homem.” (FOUCAULT, 2006a, p. 282).

Na cultura de si helênico-romana não havia oposição entre conhecimento da natureza e conhecimento de si. Conversão a si não desqualifica o saber do mundo. Ao contrário, o princípio “voltar o olhar para si mesmo” liga duas necessidades, a de converter-se a si mesmo enquanto ascese e a exigência de conhecer o mundo, dando lugar assim a uma espiritualização do saber do mundo.

De maneira esquemática, podemos dizer que nos estóicos, como nos cínicos e como de resto também nos epicuristas, encontramos uma certa tradição crítica a respeito do que é um saber inútil e uma afirmação do privilégio de todos os conhecimentos, de todos os saberes, de todas as técnicas, de todos os preceitos que possam concernir à vida humana. Que todo o saber de que precisamos deva ser ordenado à *tékhnē tou bíou* (à arte de viver), é um tema tanto estóico quanto epicurista ou cínico. (FOUCAULT, 2006a, p. 315).

Neste contexto Foucault retoma o gesto teórico que diferencia espiritualidade e filosofia na forma da diferenciação entre saber espiritual e saber de conhecimento e entre método espiritual e o método intelectual de tratar o fluxo das representações, a partir do mesmo crivo: uma ascética transfiguradora do sujeito. O corte histórico se dá novamente nos séculos XVI-XVII, quando o saber de conhecimento sobrepuja o saber espiritual.

Sem dúvida, foi nos séculos XVI-XVII que o saber de conhecimento finalmente

recobriu por inteiro o saber de espiritualidade, não sem ter dele retomado alguns elementos. É certo que, no que concerne ao que se passou no século XVII em Descartes, Pascal, Espinosa, etc., poderíamos encontrar esta conversão do saber de espiritualidade em saber de conhecimento. (FOUCAULT, 2006a, p. 374).

O saber desde a espiritualidade é aquele em que está em jogo a transfiguração do sujeito, o contrário daquilo que define o saber de conhecimento, como exemplifica o lamento Goethe: “Filosofia, ai de mim! jurisprudência, medicina, e tu também, triste teologia!... eu as estudei, pois, a fundo, com ardor e paciência; e agora eis-me aqui, pobre louco, tão sábio quanto antes...” (FOUCAULT, 2006a, p. 375). Nessa relação geral entre conversão a si e o conhecimento, ou ainda entre o conhecimento de si e o conhecimento da natureza do ponto de vista da espiritualidade,

o que é requisitado e em que deve consistir no saber validado e aceitável, para o sábio como para o discípulo, não é um saber que se reportasse a eles mesmos, não é um saber que capturasse a alma, que fizesse do eu o próprio objeto do conhecimento. (FOUCAULT, 2006a, p. 297).

Se a pergunta que constitui a modernidade é se pode haver objetivação do sujeito, ou se há possibilidade “de ter do sujeito um conhecimento do mesmo tipo daquele que temos de qualquer outro elemento do mundo, ou ao contrário é necessário um outro tipo de conhecimento, irreduzível ao primeiro [...]” (FOUCAULT, 2006a, p. 383-384), na cultura de si da época helenística e romana desde a modalização espiritual do sujeito,

[...] nunca se trata de saber se o sujeito é objetivável, se se pode aplicar ao sujeito o mesmo modo de conhecimento que se aplica às coisas do mundo, se o sujeito efetivamente faz parte das coisas do mundo que são cognoscíveis [...], ao contrário, há a necessidade de flexionar o saber sobre o mundo de maneira tal que ele tome, para o sujeito, na experiência do sujeito, para a salvação do sujeito, uma certa forma e um certo valor espirituais. (FOUCAULT, 2006b, p. 384).

Onde nós modernos entendemos “objetivação possível ou impossível do sujeito em um campo de conhecimentos”, os antigos do período grego, helenístico e romano entendiam “constituição de um saber sobre o mundo como experiência espiritual do sujeito” (FOUCAULT, 2006a, p. 385). A partir desse mesmo gesto Foucault diferencia dois modos de lidar com as representações, com o fluxo de pensamentos. Do ponto de vista da espiritualidade temos um exercício sobre o fluxo livre das representações, ao passo que no método intelectual de tratamento das representações se estabelece de antemão a lei de sucessão aceitável para a passagem de uma representação a outra.

A passagem do exercício espiritual ao método intelectual é evidentemente muito clara em Descartes. E penso que não se pode compreender a meticulosidade com a qual ele define seu método intelectual, se não se tiver bem presente no espírito que aquilo a que ele visa negativamente, aquilo de que quer se distinguir e se separar, [são] precisamente os métodos de exercício espiritual que eram correntemente praticados no cristianismo e que derivavam dos exercícios espirituais da Antiguidade, particularmente do estoicismo. (FOUCAULT, 2006a, p. 356).

No caso dos cínicos, adota-se um critério de utilidade pelo qual se buscam distinguir os conteúdos úteis dos inúteis. Novamente partindo da metáfora do atleta, trata-se não de se conhecer todos os golpes possíveis e disponíveis, mas de aprender somente aqueles mais úteis e eficazes e sabê-los utilizar de tal forma a estarem disponíveis de forma imediata. Para Demetrius o critério de inutilidade é o conhecimento ornamental, a busca pelas causas das coisas pelo prazer de cultura, na medida que esse tipo de saber, apesar de poder ser verdadeiro, não cumpre seu principal objetivo, não transforma o ser do sujeito. Em contrapartida, o conhecimento útil é o que Foucault chamou de um “saber relacional”. É preciso relacionar consigo mesmo o conhecimento das coisas, do mundo e dos deuses, fazer de si mesmo “o termo recorrente e constante de todas essas relações” (FOUCAULT, 2006a, p. 288). Além disso é importante que esses conhecimentos sejam redutíveis à formas de prescrições simples que devem se submeter a qualquer momento e por qualquer um, que devem operar como modificadores dos sujeitos de conhecimento.

Para além dos Cínicos, Foucault generaliza o caráter etopoiético como um “[...] traço geral de toda a ética do saber e da verdade que encontraremos nas outras escolas filosóficas” (FOUCAULT, 2006a, p. 289). Diferente de Platão, não se trata de diferenciar o conhecimento da natureza e conhecimento do homem, mas de estabelecer o critério de utilidade entre conhecimentos que formam o *êthos*, que modificam a natureza e o modo de agir do homem, daqueles conhecimentos inúteis e ornamentais:

Os gregos usavam uma palavra muito interessante, que encontramos em Plutarco e também em Dionísio de Halicarnasso, sob a forma de substantivo, de verbo e de adjetivo. Trata-se da expressão ou da série de expressões ou palavras: *ethopoieîn*, *ethopoiia*, *ethopoiós*. *Ethopoieîn* significa: fazer o *êthos*, produzir o *êthos*, modificar, transformar o *êthos*, a maneira de ser, o modo de existência de um indivíduo. É *ethopoiós* aquilo que tem a qualidade de transformar o modo de ser de um indivíduo. (FOUCAULT, 2006a, p. 290).

Foucault insiste também neste caso que não se trata da delimitação desses conhecimentos úteis, isto é, que não se trata de advogar um outro conteúdo de conhecimento a ser adquirido, um conhecimento de si e da interioridade. Ao invés disso, tem-se uma modalização do saber sobre as coisas:

Portanto, pelo menos neste plano, o conhecimento de si não está, absolutamente, a caminho de tornar-se uma decifração dos arcanos da consciência, aquela exegese de si que veremos desenvolver-se em seguida, no cristianismo. O conhecimento útil, o conhecimento em que a existência humana está em questão, é um modo de conhecimento relacional, a um tempo assertivo e prescritivo, e capaz de produzir uma mudança no modo de ser do sujeito. (FOUCAULT, 2006a, p. 290).

Essa modalização do saber é problematizada por Foucault mais robustamente desde a tradição dos estóicos de Sêneca e Marco Aurélio, em especial este último. Neste contexto, deduzido sobretudo de um excerto do livro III presente em *Pensamentos* de Marco Aurélio, o saber espiritual significa que o saber sobre as coisas exige que o sujeito se desloque para saber como convém. Somente deslocando-se de si mesmo, da sua posição atual em relação ao mundo que se pode apreender as coisas em sua realidade e em seu valor, para com isso apreender a si mesmo em sua realidade própria, sua liberdade. Um saber espiritual, portanto, implica um conhecimento do mundo onde está em questão a transfiguração do modo de ser do sujeito por efeito de saber. Para tanto, Marco Aurélio oferece uma prescrição na forma de um exercício espiritual, de um programa de exercícios (*parástema*) baseado na analítica do fluxo representacional, uma visão infinitesimal ou microscópica do sujeito sobre as coisas e sobre o mundo. Esse exercício analítico consiste inicialmente em captar e filtrar o fluxo da representação advindo dos pensamentos ou da percepção para “dar a este fluxo espontâneo e involuntário uma atenção voluntária que terá por função determinar o conteúdo objetivo desta representação” (FOUCAULT, 2006a, p. 356). Trata-se de definir (*poieîsthai hóron*) o objeto que advém ao espírito, que significa tanto definir em termos lógico-semânticos, como fixar o valor desse objeto. Ainda, determinar o conteúdo da representação passa também por descrever (*hypographên poieîsthai*) os objetos, isto é, determinar “o percurso mais ou menos detalhado do conteúdo intuitivo da forma e dos elementos das coisas.” (FOUCAULT, 2006a, p. 355).

Em segundo lugar, duas práticas, dois exercícios, ou mais precisamente, um exercício duplo é que efetivamente espiritualiza esse procedimento de captação da representação em sua objetividade e o distingue efetivamente de uma atividade puramente intelectual. Dois exercícios que “devem estar ligados um ao outro em um único movimento do espírito que, por um lado, dirige [o] olhar para as coisas e, por outro, reativa na memória o nome destas diferentes coisas” (FOUCAULT, 2006a, p. 358). De um lado, a meditação eidética. Exercício da ordem do olhar, do ver distintamente, da contemplação da coisa em sua essência. Um olhar sobre o objeto representado em sua singularidade, em sua totalidade e em sua nudez. De outro lado, a meditação onomástica, uma atividade de memorização pela verbalização. Formular o nome das

coisas, lembrar os elementos que as compõe, mas não somente, é preciso dizer em si mesmo e para si mesmo, é necessário enunciar, tornar real em si mesmo o nome. Verbaliza-se para fixar em si mesmo as palavras, o objeto e suas partes.

Ademais, através deste exercício duplo pode apreender-se não somente a complexidade da realidade essencial do objeto, mas também a fragilidade de sua existência no tempo, isto é, “pode-se reconhecer não somente do que o objeto é atualmente composto, mas qual será seu futuro, no que irá resolver-se, quando, como, em quais condições irá se desfazer e se solucionar” (FOUCAULT, 2006a, p. 358). O objetivo dessas práticas meditativas de tipo eidética e onomástica, ainda segundo a leitura de Foucault de Marco Aurélio, é tornar a alma grande, é acender à grandeza da alma, isto significa aceder ao estado onde o sujeito se reconhece livre das paixões e da opiniões na forma de uma indiferença e tranquilidade em relação às coisas e à vida. Estes exercícios permitem, dessa forma, que a alma encontre o que segundo Marco Aurélio é sua verdadeira destinação, a saber, a adequação à razão geral do mundo, ao “princípio racional que organiza o mundo” (FOUCAULT, 2006a, p. 359), à razão divina.

Por fim, é preciso avaliar e provar o objeto, o que significa “passar o objeto pelo fio da suspeita, da acusação possível, das repreensões morais, das refutações intelectuais que dissipam as ilusões” (FOUCAULT, 2006a, p. 360), isso por meio do exame da utilidade desse objeto em relação ao *kósmos* e ao homem. Mais precisamente trata-se de saber qual o valor do objeto para o todo (*kósmos*) e qual valor para o homem enquanto cidadão do mundo em geral e do mundo próprio, particular, do seu próprio contexto, da sua comunidade. Essa prática de si sobre os fluxos da representação deve recair sobre a relação dos objetos com o homem geral e local ao mesmo tempo, para com isso estar apto a “estabelecer qual a virtude de que o sujeito tem necessidade em relação a estas coisas” (FOUCAULT, 2006a, p. 361).

Esta série de prescrições é operacionalizada por três exercícios que têm em comum uma função moral precisa, qual seja, vincular a transformação do sujeito ao conhecimento do mundo. Primeiro, a prática de decomposição no tempo, onde se aplica a regra de percepção descontínua ou de descontinuidade temporal, que se trata tão somente de “de pôr em descontinuidade movimentos que são contínuos, instantes que se encadeiam uns aos outros” (FOUCAULT, 2006a, p. 367). O exemplo de Marco Aurélio é a percepção de uma música ou dança, onde se aplica esta regra ao “desfazer-se deste movimento de conjunto apresentado pela dança ou pela música, para dele abstrair e isolar cada elemento em sua maior particularidade, a fim de apreender a realidade do instante naquilo que ela possa ter de absolutamente

singular”. O que está em jogo é o instante presente enquanto princípio daquilo que é real, ou a lei que “só é real para o sujeito o que se dá no instante presente” (FOUCAULT, 2006a, p. 365-366). É desde este exercício de decomposição do tempo calcado no princípio do presente como instância do real que se pode determinar o bem que as coisas possuem e a garantia da liberdade do sujeito em relação às coisas e ao real.

Retomando o exemplo da música e da dança, essa prática é que permitirá que os movimentos no tempo da melodia ou da coreografia possam se manifestar em sua realidade. Isto é, que longe da perspectiva de conjunto possam aparecer como uma nota, ou um movimento, logo, aparecer em sua impotência, sem sua capacidade de sedução, e com isso assegurar a superioridade e domínio do sujeito sobre essas realidades. A prática de decomposição do real, a percepção analítica das continuidades em função do instante presente deve ser aplicada não somente às coisas, mas a existência dos sujeitos. O exemplo de aplicação desse exercício ao próprio sujeito por Marco Aurélio é análise do *pneûma*. Reduz-se o *pneûma* à sua materialidade e à sua transitoriedade, nada mais que um sopro que a cada respiração se renova e nunca é o mesmo. Dessa forma, não se pode fundamentar a continuidade do ser do sujeito naquilo que não se mantém o mesmo e é outra coisa a cada respiração. Como resultado da análise pode-se dizer que “somos, pelo menos enquanto corpo, até mesmo enquanto *pneûma*, sempre algo de descontínuo em relação a nosso ser. Não é aí que está nossa identidade” (FOUCAULT, 2006a, p. 368). Desde a doutrina estóica é a virtude o ponto de continuidade a partir do qual pode-se estabelecer a identidade do sujeito, ela é o que resiste à analítica das continuidades e se mostra indecomponível na medida que ela escapa ao tempo, ela é “a unidade, a coerência, a força de coesão, a não-dispersão da própria alma”. Em síntese, “é nesta coesão da alma indissociável, indivisível em elementos e que faz equivaler um instante à eternidade, é aí e somente aí que poderemos encontrar nossa identidade” (FOUCAULT, 2006a, p. 368).

Em segundo lugar, exercícios de análise elementar, isto em práticas de decomposição do objeto nos seus elementos constituintes, em seus elementos materiais. Trata-se tão somente de analisar um prato apetitoso de comida como um animal morto, ou o sexo como fricção de nervos, espasmos e excreção. Esse procedimento permite despojar as coisas de seus adereços sedutores e alcançar essa essência das coisas, revelar seu valor diminuto. Novamente trata-se de aplicar esse procedimento ao próprio sujeito, perceber sua própria constituição (carne, sangue, veias, artérias, ossos, etc.), para ao cabo chegar-se à razão, ao princípio racional como único elemento indecomponível no qual pode aferrar-se a identidade. Por fim, um exercício de

descrição redutora e desqualificadora. Esse exercício deve minuciar nas representações o que elas podem induzir de aparências, de modos de encantamento, de efeitos amedrontadores. O exemplo é imaginar um homem arrogante por sua superioridade em momentos que demonstram sua ordinariedade, ao comer, ao dormir, ao copular, ao defecar, a fim de reduzi-lo ao que o constitui.

Em suma, esse conjunto de exercícios tem uma dupla função. A função de reatualização, isto é, “manter sempre no espírito as coisas que devemos ter no espírito, a saber: a definição do bem, a definição da liberdade e a definição do real”, bem como uma função vinculativa, isto é, articular esses elementos entre si para “definir aquilo que, em função da liberdade do sujeito, deve ser reconhecido como bem em nosso único elemento de realidade, a saber, o presente” (FOUCAULT, 2006a, p. 354).

Desde a perspectiva de Foucault, para os estóicos está em jogo a “necessidade de ordenar todo o saber à *tékhnē tou biou*, de dirigir os olhares para si, associando a esta conversão e a esta inflexão do olhar sobre si todo o percurso da ordem do mundo, da sua organização geral e interior” (FOUCAULT, 2006a, p. 316).

3.8 ASCESE

Se do ponto de vista da espiritualidade, como a entendeu Foucault, não pode haver verdade ou acesso à verdade sem conversão, é a ascese a principal noção e prática operatória⁶⁰ que identifica as modalidades de transformação que o sujeito necessita para ter acesso a verdade.

A concepção geral de ascese desde a antiguidade deve ser entendida a contrapelo do que veio a se formular posteriormente na espiritualidade cristã, quando a ascese se constituiu sobre o objeto de uma renúncia de si, o que não implica em excluir elementos de renúncia ou austeridade na ascese antiga. A ascese antiga visava sobretudo a constituição de si mesmo. Foucault afirma,

[...] tratava-se de chegar à formação de uma certa relação de si para consigo que fosse plena, acabada, completa, autossuficiente e suscetível de produzir a transfiguração de si que consiste na felicidade que se tem consigo mesmo. (FOUCAULT, 2006a, p. 386).

⁶⁰ “Qual a prática operatória que, fora do conhecimento, é implicado pela conversão a si?” (FOUCAULT, 2006a, p. 381).

Ao invés de renunciar à natureza caída, ao velho homem, à carne, buscou-se dotar o sujeito de algo que anteriormente não possuía:

É necessário dotar-se de algo que não se tem, no lugar de renunciar a algum elemento que seríamos ou teríamos em nós mesmos. É preciso se dotar de algo que, precisamente, no lugar de nos conduzir a renunciar pouco a pouco a nós mesmos, permitirá proteger o eu e chegar até ele. (FOUCAULT, 2006a, p. 387).

Nesse sentido, a ascese antiga equipa, prepara o sujeito. Ela, com o fim de constituir uma relação plena e total de si para consigo, tem por instrumento a *paraskeuê*, que significa “uma preparação ao mesmo tempo aberta e finalizada do indivíduo para os acontecimentos da vida.” (FOUCAULT, 2006a, p. 387). A função da ascese é preparar o indivíduo, é equipá-lo de forma adequada para vida em suas intempéries, para o futuro incerto, para existência em sua imprevisibilidade.

É desde essa perspectiva formativa que se faz importante a noção de *paraskeuê*. Primeiramente, para definir *paraskeuê* Foucault vai a Demetrius e se utiliza da metáfora do atleta como modelo de existência. O bom atleta não é aquele que aprendeu todos os gestos possíveis e passíveis de realização, mas aquele que são suficientes, eficazes e realmente utilizáveis na prática. “É necessário que esses gestos, de tão conhecidos, se tenham tornado a tal ponto familiares que os tenhamos sempre à disposição e possamos recorrer a eles toda vez que a ocasião se apresentar” (FOUCAULT, 2006a, p. 283). Nessa medida a *paraskeuê* não será mais do que o conjunto de práticas necessárias que permite ao indivíduo ser mais forte do que aquilo que se põe contra ele.

A *paraskeuê*, esse conjunto prático, esse equipamento, esses conjuntos de golpes e gestos a serem incorporados, são constituídos de discursos (*lógoi*), o que não significa se equipar de um conjunto de proposições, sentenças ou axiomas verdadeiros simplesmente. Esses discursos se caracterizam por serem materialmente existentes, no sentido de frases efetivamente ouvidas, repetidas, pronunciadas, exercitadas, escritas e rescritas, ditas e reditas. São discursos materiais, adquiridos materialmente e da mesma forma mantidos em sua materialidade. Ademais, são frases que se pretendem ao mesmo tempo discurso verdadeiro e discurso prescritivo, palavra racional e ao mesmo tempo princípio aceitável de comportamento que deveria acarretar não apenas convicção, ação e atitude. Como afirma Foucault, “são esquemas indutores de ação que, em seu valor e sua eficácia indutora, uma vez presentes – na mente, no pensamento, no coração, no próprio corpo de quem os detém –, este que os detém agirá como que espontaneamente” (FOUCAULT, 2006a, p. 391). Isso é a *paraskeuê*, são

“matrizes de ação” inscritas no sujeito, necessárias ao atleta da vida, ao sábio.

Para tanto, esses discursos devem estar sempre “à mão” (*prokheiron*), na *mnème*, na memória, que nesse contexto não vem somente cumprir a função de guardar na mente as proposições, sentenças e discursos. No seu sentido arcaico, a memória guarda o brilho das sentenças formuladas, o brilho da verdade que pode ser reativada no pronunciamento das palavras. No entanto, nesse contexto a expressão “ter na memória” é bem mais que conservar o brilho da verdade, é tê-la incorporada como que nos músculos. Exige-se uma memória de atividade, de ato, de forma a estar sempre automática no instante em que é requerida. Segundo o filósofo francês

[...] será preciso então que o *lógos* se tenha tornado a tal ponto o próprio sujeito de ação, que o próprio sujeito de ação se tenha tornado a tal ponto o *lógos* que, sem ter sequer de cantar novamente a frase, sem sequer ter de pronunciá-la, [ele] aja como deve agir. (FOUCAULT, 2006a, p. 294).

A *paraskeuè* transforma *lógos* em *êthos*, discurso em comportamento. A *áskesis* antiga faz do dizer verdadeiro um modo de ser do sujeito. Para Foucault, a *áskesis* “será o conjunto, a sucessão regrada, calculada, dos procedimentos que são aptos para que o indivíduo possa formar, fixar definitivamente, reativar periodicamente e reforçar quando necessário, a *paraskeuè*” (FOUCAULT, 2006a, p. 395).

Precisamente, o que está em jogo nesta figura histórica de uma prática de si é a noção de subjetivação. Neste caso, o que é requerido do sujeito é a subjetivação dos discursos verdadeiros como condição para se tornar propriamente sujeito que diz a verdade, que é capaz de proferir verdade. Foucault afirma categoricamente: “a ascese filosófica, a ascese da prática de si na época helenística e romana tem essencialmente por sentido e função assegurar o que chamarei de subjetivação do discurso verdadeiro” (FOUCAULT, 2006a, p. 400). Sendo isso precisamente o que permite ao sujeito sustentar o discurso e se tornar sujeito de verdade. O fundamento disso que seria a ascese como subjetivação do discurso verdadeiro, diz Foucault, será um conjunto de técnicas, de exercícios, de práticas de si que concernem a como se deve escutar, ler, escrever e principalmente, falar.

A escuta é o primeiro passo nessa jornada da subjetivação do discurso verdadeiro. Em uma sociedade primordialmente oral, a escuta é a maneira de recolher o *lógos*, os discursos, o dizer verdadeiro, assim como a maneira através da qual o indivíduo será persuadido pela verdade concernente a esse *lógos*. E, obviamente, escutar será o primeiro estágio do entrançamento vital da verdade no sujeito, da subjetivação do discurso verdadeiro, da

transformação do *lógos* em *êthos*. Na antiguidade a prática da escuta é ambígua. Por exemplo, no texto de Plutarco chamado *Tratado da escuta*, por um lado, a audição é o mais *pathetikós*, o mais passivo dos sentidos, é um sentido sem governo, o que está, mais do que qualquer outro sentido, a mercê do mundo exterior. É possível recusar-se a olhar algo, falar algo, tocar algo; a escuta, porém, é passiva em relação aos acontecimentos. É pela audição que a alma é mais facilmente enfeitiçada pelas lisonjas e táticas retóricas. Uma figura sem dúvida emblemática dessa passividade da audição é a figura de Ulisses que, tendo sabedoria a respeito da vulnerabilidade da audição, amarra-se ao mastro do navio para resistir ao canto das sereias. Por outro lado, a audição é o sentido mais hábil em acolher o *lógos*, é o mais *logikós* dos sentidos, enquanto que os outros sentidos são mais facilmente seduzidos e mais vulneráveis aos prazeres. É através do ouvir, e somente dele, que se pode aprender a virtude, na medida em que o *lógos*, a linguagem racional, nunca está separado da virtude.

Para dar vazão a esse aspecto *logikós* da escuta e minimizar os efeitos da passividade e vulnerabilidade da escuta, é interessante notar que não há uma técnica própria do escutar, na medida que toda técnica supõe um conhecimento, e todo conhecimento se adquire primeiramente pela escuta. O que há é uma experiência, uma competência, uma maneira adequada de se familiarizar com as exigências da escuta.

Nas comunidades pitagóricas, por exemplo, era exigido dos iniciantes cinco anos de silêncio, que não quer dizer ficarem calados durante todo este tempo, mas durante todos os exercícios, discussões e momentos de ensino, quando não deveriam manifestar opinião alguma. Plutarco, já na época que nos interessa, dedicou um tratado ao tema do silêncio, chamado de *Tratado da Tagarelice*; entenda-se aqui tagarelice como o contrário de silêncio. Para Plutarco o silêncio era parte central da boa educação. Às crianças era ensinado primeiramente o silêncio, a calar antes de falar. Não somente a saber calar, mas sobretudo uma espécie de “economia da palavra”. Trata-se de não ter pressa de transformar o que foi escutado em discurso, mas retê-lo para que possa produzir resultados na alma. Para Plutarco, o tagarela é eternamente vazio: nada se mantém nele, tudo é colocado tão logo para fora, é alguém que não retém o *lógos*, que o deixa rapidamente escapar pela palavra, escorrer pelo discurso.

Além do silêncio, como aponta Foucault, é preciso uma atitude ativa. Para acolher o *lógos* a alma deve estar sem perturbações e, para tanto, é preciso que o corpo se mantenha calmo, imóvel, o corpo precisa expressar literalmente a quietude da alma. Entretanto, é preciso que o corpo demonstre que está atento aos ensinamentos por gestos que garantam a total atenção ao que está sendo ensinado. Tem-se, portanto, uma espécie de “silêncio ativo e

significativo” (FOUCAULT, 2006a, p. 415). Por um lado, a imobilidade do corpo mostrando a total atenção e interesse no que está sendo dito, por outro, um sistema semiótico que imprimirá no indivíduo marcas de atenção que garantam a comunicação entre aluno e mestre, espectador e orador e, ao mesmo tempo, consigo mesmo.

Ademais, é preciso conduzir a atenção como convém, é preciso que o ouvinte dirija-a para *tò prâgma*, ou de forma grosseira, ao referente da expressão. A atenção não deve se voltar para a forma, sua beleza, para a gramática ou vocabulário, ao contrário, “é preciso apreender o que é dito por esse *lógos* de verdade sob o único aspecto interessante para a escuta filosófica. Pois o *prâgma* (o referente) da escuta filosófica é a proposição verdadeira enquanto pode transformar-se em preceito de ação” (FOUCAULT, 2006a, p. 419). O alvo é, pouco a pouco meditando sobre o escutado, transformá-la em um preceito de ação. De igual modo, é preciso lançar um olhar sobre si para sondar o que se acabou de ouvir, e examinar de forma minuciosa se tais coisas acrescentam, se são novidade para a *paraskeuê* do indivíduo e se através disso é possível aperfeiçoá-la. Para dirigir a atenção como convém e alcançar uma boa escuta, cabem duas coisas. Foucault bem resume,

[...] por um lado, olhar para o *prâgma*, para uma significação propriamente filosófica em que a asserção vale como prescrição. Por outro lado, um olhar sobre si mesmo, olhar sobre si mesmo em que, memorizando o que se acabou de ouvir, vê-se-o incrustar-se e aos poucos fazer-se tema no interior da alma que acabou de escutar. (FOUCAULT, 2006a, p. 422).

Sobre a prática da leitura, como outro centro de subjetivação, a antiguidade de maneira geral obedece a preceitos básicos: ler poucos autores, ser comedido no número de obras e se demorar em poucas e importantes passagens. O princípio é o de que o fim da leitura não é ter ou acumular conhecimentos sobre um tema, autor ou obra; o objetivo final da leitura é uma ocasião de meditação. A leitura não tem como propósito uma hermenêutica, a compreensão do que um autor, um texto ou uma obra realmente queriam dizer ou transmitir simplesmente. O objetivo é adquirir um conjunto de princípios, parâmetros e proposições verdadeiras que, de fato, fosse intrínseco ao sujeito.

Não se trata de constituir para si um mosaico de proposições de diferentes origens, mas de constituir uma trama sólida de proposições que valham por prescrições, de discursos verdadeiros que sejam ao mesmo tempo princípios de comportamento. (FOUCAULT, 2006a, p. 431).

Assim sendo, o exercício da meditação entre os gregos e romanos, diferente do que se

entende modernamente, isto é, como “uma tentativa de pensar com intensidade particular em alguma coisa sem aprofundar seu sentido; ou então deixar o próprio pensamento desenvolver-se em uma ordem mais ou menos regrada a partir da coisa na qual se pensa” (FOUCAULT, 2006a, p. 428), deve propiciar a apropriação de um pensamento, de fazer a verdade se fundir ao espírito de forma que esteja, como já comentamos, sempre à mão, pronto a tornar-se um princípio de ação. Ou seja, não se trata de uma leitura que procura saber o que o texto quis dizer, não se trata de uma exegese do texto (como no cristianismo). Antes, de apreendê-lo, de apropriar-se, de persuadir-se de tal forma que ele seja verdadeiro e disponível a todo instante. “Apropriação que consiste em fazer com que, da coisa verdadeira, tornemo-nos o sujeito que pensa com verdade e, desse sujeito que pensa com verdade, tornemo-nos um sujeito que age como se deve” (FOUCAULT, 2006a, p. 429).

A meditação é uma “experiência de identificação”. Isto quer dizer que quando se medita sobre algo não se trata exatamente de fixar o pensamento sobre uma coisa; é, antes, de exercitar a coisa que se pensa. Foucault explica: “não mais jogo do sujeito com seu próprio pensamento ou seus próprios pensamentos, mas jogo efetuado pelo pensamento sobre o próprio sujeito” (FOUCAULT, 2006a, p. 430). O sujeito se põe através do pensamento em uma situação, situação fictícia, exercício que proporciona ao sujeito experimentar a si mesmo.

A prática da escrita não pode ser entendida dissociada da leitura e, conseqüentemente, da meditação. Foucault afirma: “a leitura se prolonga, reforça-se, reativa-se pela escrita, escrita que, também ela, é um exercício, um elemento da meditação” (FOUCAULT, 2006a, p. 431). A escrita é um fenômeno onde o *lógos* que foi recolhido pela leitura ganha materialidade. Foucault, desde a carta 84 de Sêneca, ressalta a importância da complementariedade entre leitura e escrita, uma vez que somente escrever, ou escrever em demasiado, ocasionaria uma perda de energia; em contrapartida, ao somente ler, esta se diluiria.

A escrita é um exercício de fixação do pensamento, daquilo que se escutou ou leu. Escrever e reler em voz alta aquilo que se escreveu: um hábito físico, de implantação do discurso verdadeiro em si. A escrita como um suporte de lembranças (em grego *hypomnēmata*). “Portanto, escrevemos após a leitura a fim de podermos reler, reler para nós mesmos e assim incorporarmos o discurso verdadeiro que ouvimos da boca de um outro ou que lemos sob o nome de um outro” (FOUCAULT, 2006a, p. 433). No entanto, a leitura tem uma função não apenas de caráter singular, mas social. As lembranças (*hypomnēmata*) do trajeto de caminho à sabedoria e a si mesmo podem ser compartilhadas. Um fenômeno comum da época e que representa bem esse compartilhamento é a troca de correspondências espirituais de sujeito a

sujeito, que não tinham o objetivo de informar o outro sobre os acontecimentos correntes da sociedade ou de outrem, antes, tratava-se de informar o outro sobre o que se passava em si mesmo. Tratava-se de questionar o outro sobre o que se passava em sua alma. Essa troca de correspondências tem uma dupla relação de benefício: aquele que recebe as notícias de um outro mais experiente e avançado no caminho da virtude pode com ele aprender e incrementar sua própria *paraskeuê*. Por outro lado, aquele que escreve tem oportunidade de fazer um exercício de rememoração das verdades que oferece ao outro.

De sorte que, quem se corresponde com outro, servindo-lhe de diretor, faz continuamente exercícios de certo modo pessoais, uma ginástica que se destina ao outro, mas também a si, e que permite, por essa correspondência, manter-se perpetuamente em estado de autodireção. Os conselhos dados ao outro, são dados igualmente a si mesmo. (FOUCAULT, 2006a, p. 434).

A prática da fala, da fala verdadeira, do discurso verdadeiro possui um status diferenciado entre esses conjuntos possíveis de práticas de subjetivação do discurso verdadeiro, ao ponto de Foucault destinar os últimos dois cursos oferecidos no *Collège de France* a tratar do tema da *parresía*. Sob o problema fundamental das pesquisas empreendidas, isto é, a relação entre subjetividade e verdade, a *parresía* assume uma importância singular.

Para Foucault, a *parresía* é uma modalidade do dizer-a-verdade no interior de uma genealogia das práticas do dizer-a-verdade sobre si mesmo, como também é o caso da confissão. Metodologicamente, isso significa colocar-se contra uma análise de tipo epistemológica, isto é, uma análise das estruturas discursivas necessárias ao discurso verdadeiro e em favor de um outro tipo de análise, uma história e uma análise das formas aletúrgicas onde atos e condutas, para serem verdadeiros, devem corresponder a condições e formas específicas. O sujeito, através dos atos, manifesta que diz a verdade manifestando a si mesmo. Assim como em *Do governo dos vivos*, o solo de pesquisa estabelecido é aquele onde o dizer-a-verdade é uma forma de manifestação da subjetividade. Nessa medida, na genealogia ética de Foucault está em jogo a identificação de dispositivos de subjetividade que articulam formas discursivas a práticas da verdade, cruzamentos entre modos de dizer e modos de agir.

A aleturgia nesse contexto é a manifestação do verdadeiro. Isso significa a maneira como o indivíduo representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros, como se constitui e é constituído por outros, como se mostra aos seus próprios olhos e ao olhar dos outros como um sujeito que pronuncia a verdade, como que diz a verdade. Trata-se de saber a forma que o indivíduo deve assumir para ser reconhecido como um sujeito que diz a verdade (FOUCAULT, 2011, p. 4).

É importante notar que a palavra se encontra do lado do mestre na medida que isto se transformará na espiritualidade cristã. O discurso do dirigido não possui autonomia, o papel fundamental do dirigido é de silêncio em relação ao discurso verdadeiro do mestre. Fala aquele que já trilhou e trilha a mais tempo o caminho do cuidado de si. A fala que se espera do mestre é a *parresía* ou, como foi traduzido para o latim, *libertas*. A *parresía* é princípio do franco falar: “franqueza, abertura de coração, abertura de palavra, abertura de linguagem, liberdade de palavra”. Em latim *libertas* é tratado como abertura que faz com que se diga o quer, o que deve, o que se tem vontade de dizer por que é verdadeiro e útil. “Aparentemente, *libertas* ou *parresía* é essencialmente uma qualidade moral que se requer, no fundo, de todo sujeito que fala” (FOUCAULT, 2006a, p. 440).

De forma esquemática, todas essas práticas de subjetivação do discurso verdadeiro – escuta, escrita, leitura –, se movimentavam, ou requeriam, do lado do dirigido, uma técnica e uma ética. Uma técnica e uma ética da escuta, da leitura, da escrita que os discípulos deveriam desenvolver. Temos do lado do mestre, portanto, a fala, a obrigação do dizer verdadeiro, que implicava de igual modo em uma técnica e uma ética do falar, do discursar, do ensinar, do liberar a palavra verdadeira, uma a atitude moral, um *êthos*. Por outro lado, requer procedimentos técnicos, uma *téchne*.

O que faz da lisonja um risco moral significativo no âmbito da prática de si? A lisonja é a maneira de se inverter as relações de força normais entre o mestre e o discípulo, entre o mestre o dirigido. É a maneira que o dirigido tem de manipular favores, de desviar para si o poder do mestre. O lisonjeador pode fazer isso através do único meio para tal, o *lógos*. É através da fala que o lisonjeador, evidenciando a força do mestre, faz com que esse poder seja desviado para o próprio discípulo. O discurso da lisonja é um discurso enganoso que faz o superior se ver com mais qualidades do que realmente tem, conquistando assim benevolência e favores e distanciando-o de si mesmo.

O lisonjeador pode conseguir desviar o poder do superior dirigindo-se a ele com um discurso mentiroso no qual o superior se verá com mais qualidades, força, poder do que tem. O lisonjeador é aquele que, por conseguinte, impede que se conheça a si mesmo como se é. O lisonjeador é aquele que impede o superior de ocupar-se consigo mesmo como convém. (FOUCAULT, 2006a, p. 454).

Outrossim, o que se opõe tecnicamente a *parresía* é a retórica, na medida que é uma técnica que tem como fim não a verdade, mas o convencimento, a persuasão. A retórica é uma *téchne* capaz de mentira, característica que se opõe totalmente ao discurso filosófico ético, à *parresía*. “Na *parresía* só pode haver verdade. Onde não houver verdade não há franco-falar.

A *parresía* é a transmissão nua, por assim dizer, da própria verdade” (FOUCAULT, 2006a, p. 462).

A retórica é uma arte que possui regras, que pode ser ensinada. Essas regras devem ser derivadas do próprio referente, do discurso, do assunto sobre o que se quer defender: a paz, a guerra, a morte. A *parresía*, por sua vez, não se define pelo conteúdo do discurso, pelo assunto, pois o conteúdo do discurso já está dado, a saber, a verdade. A *parresía* é um discurso definido pela ocasião, pelo momento em que se encontra frente ao outro, onde a verdade precisa ser dita. Ela não tem que manejar o conteúdo do discurso com vistas ao convencimento, e sim, modalizar a forma que esse conteúdo é sustentando.

Outra diferença entre a retórica e a *parresía* é que aquela funciona com vistas a dirigir, manipular o outro ou uma multidão. Age sobre o outro para benefício próprio. A *parresía* não se relaciona com outro a fim de incliná-lo em alguma direção, de modalizar as opiniões, ela pretende possibilitar que o sujeito chegue a constituir uma relação de si para consigo com o fim de se chegar à virtude e à sabedoria. Com isso, o mestre não tem nenhum interesse ou benefício próprio nessa relação, age por generosidade para com o outro.

Entretanto uma ressalva importante: decerto a *parresía* é um discurso anti-lisonja, é de fato sua antípoda, sua inimiga, mas a retórica por sua vez possui um relacionamento um pouco mais complexo com a *parresía*. A *parresía* é um discurso completamente diferente da retórica, com objetivos e modos distintos. Isso, porém, não impede a *parresía* de se utilizar da técnica retórica. Em poucas palavras, a *parresía* é desvinculada da retórica, liberada desta, porém pode retomá-la e utilizá-la quando necessário.

De uma maneira um pouco mais positiva, vamos tentar caracterizar a *parresía*. Partamos da leitura feita por Foucault de três cartas de Sêneca, a saber, as cartas 40, 38 e 95, onde ele nos oferece não uma sistematização do que seja a *parresía*, mas novas características, novas dimensões, para se somar ao que já falamos.

Na carta 40⁶¹ Sêneca tratou de forma explícita a respeito de como deveria ser a relação entre o mestre e o discípulo em contraposição à cotidiana eloquência popular. Esta possuía um discurso voltado à multidão, que se usa de elementos dramáticos e emotivos pagando o preço de negligenciar a ordem lógica do discurso e a própria verdade. De forma mais direta, a eloquência popular, segundo Foucault, não passa pela relação de verdade, consequentemente não tem nenhuma reverberação profunda no indivíduo. A relação discursiva eficaz, que dá lugar à verdade, precisa ser ao mesmo tempo *simplex* e *composita*. O discurso verdadeiro

⁶¹ Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 484-485.

precisa ser *simplex*, transparente, ou seja, “que diga o que tem a dizer, que não tente vesti-lo, cobri-lo e, assim, mascará-lo, quer com ornamentos, quer com dramaticidade qualquer” (FOUCAULT, 2006a, p. 485). Por outro lado, esse discurso deve também ser *composita*: não deve seguir a ordem das emoções ou da dramaticidade, mas sim, a ordem da verdade, uma ordem, uma composição que seja refletida. Na carta 38, ainda sobre a eloquência popular, Sêneca destaca que o discurso verdadeiro não pode causar encanto, impressionar, mas somente depositar no indivíduo “pequenas sementes” que germinarão ou possibilitaram que germinem sementes de sabedoria e virtude.

Na carta 75, cabe rapidamente destacar duas coisas. Primeiro, esses discursos verdadeiros, e com todas essas práticas de subjetivação que vimos, não têm como objetivo ficar na memória, ou ainda, não podem contentar-se por ter verdades na memória, na lembrança. Esses discursos precisam estar disponíveis para o uso sempre que a situação requeira, “é na experiência que se medirá a eficácia, a utilidade da palavra ouvida, da palavra que foi transmitida pela *parresía*” (FOUCAULT, 2006a, p. 489). Segundo, dois elementos que estão associados. Por um lado – e isso já foi visto aqui – há a exigência da transmissão pura e simples do pensamento, com o mínimo de ornamentos. Mas é preciso também “manifestar que os pensamentos transmitidos são precisamente os pensamentos daquele que os transmite” (FOUCAULT, 2006a, p. 490). O sujeito que fala a verdade experimenta esta verdade, está ligado fundamentalmente a ela, e por ela é dirigido. “É necessário que a *parresía*, a verdade daquilo que ele diz, seja selada pela conduta que ele observa e pela maneira como efetivamente vive” (FOUCAULT, 2006a, p. 491).

É exatamente essa adequação entre o sujeito que fala e sua conduta, seu comprometimento, que está, para Foucault, no cerne da *parresía* greco-romana. E é justamente essa adequação que torna o discurso da *parresía* um discurso diferenciado, desvincilhado de regras, de procedimentos retóricos: palavra livre. Foucault resume: o sujeito que fala se compromete. “No mesmo momento em que diz ‘eu digo a verdade’, compromete-se a fazer o que diz e a ser sujeito de uma conduta, uma conduta que obedece ponto por ponto à verdade por ele formulada” (FOUCAULT, 2006a, p. 493).

3.9 CINISMO

A hipótese de que a ética foucaultiana é não apenas atravessada, mas que pode ser interpretada como uma espiritualidade anárquica, parte de uma visada sobre a história da

filosofia resumida no último curso proferido por Foucault no *Collège de France* em 1984, *A coragem da verdade*. Na ocasião, ao tratar sobre a vida cínica, afirma que desde a origem da filosofia e, mesmo que de maneira tortuosa, até os dias de hoje, a filosofia é reconhecida não somente como um tipo de discurso, mas como indissociável de uma vida filosófica, de uma modalidade de vida, de um exercício existencial, sendo justamente sobre esse pressuposto que “a filosofia se distingue da ciência”. Por outro lado, prossegue Foucault, ao mesmo tempo que se admite que a filosofia implica uma prática para além de um modalidade discursiva, sua história é crivada pela manutenção de uma tutela estrita, por um esquecimento, por uma supressão sucessiva, uma negligência deliberada a respeito do problema da vida filosófica, da prática ética do dizer verdadeiro, em suma, da *alethès bíos* ou da verdadeira vida, da vida como verdade.

A questão da espiritualidade enquanto interrogação pelas condições éticas de acesso à verdade está no centro do problema da vida verdadeira, ou da vida filosófica. As causas enumeradas por Foucault para explicar o desprezo por essa questão não surpreendem. Por um lado, a captura pela instituição e pela espiritualidade religiosa, sobretudo a cristã, de todo um domínio de práticas e discursos desde o fim da antiguidade. Por outro lado, a instituição científica e conhecimento como acesso inequívoco à verdade. Em suma, “confisco do problema da verdadeira vida na instituição religiosa. Anulação do problema da verdadeira vida na instituição científica” (FOUCAULT, 2011, p. 207). Religião e ciência, ou, mais precisamente, teologia e discurso científico, portanto, são os dois polos que, respectivamente, na Idade média e na Modernidade, tenderam a absorver a filosofia como prática de constituição de si mesmo.

O cinismo e o tema da vida verdadeira colocam de forma incontornável o aparecimento da verdade entendida sob um parâmetro que não é o dos discursos e das proposições. A verdade não é nem um conjunto de proposições, nem se trata de saber como uma afirmação conquista determinado valor de verdade. Trata-se de compreender a verdade como domínio de valoração da vida, da conduta, do comportamento, do sentimento, de uma atitude, quando aplicável aos modos de ser, maneiras de fazer as coisas, maneiras de se conduzir ou formas de ação⁶². Enquanto toda filosofia ocidental vai tender cada vez mais a colocar a questão do dizer-a-verdade nos termos das condições sob as quais podemos reconhecer um enunciado como verdadeiro, “o cinismo é a forma de filosofia que não cessa de colocar a questão: qual pode ser a forma de vida que seja tal que pratique o dizer-a-verdade?” (FOUCAULT, 2011, p. 206). O cinismo, a vida cínica, para Foucault deve designar tanto uma

⁶² Cf. FOUCAULT, 2011, p. 191-192.

filosofia particular, uma escola filosófica antiga situada, mas também uma categoria histórica que, mesmo em sua variabilidade, percorre toda a história do Ocidente. Foucault vai afirmar que o cinismo é uma “atitude recorrente através de toda a história ocidental”, constituindo desse modo uma atitude trans-histórica que “coloca imperiosamente, sob a forma do escândalo, a questão da vida filosófica” (FOUCAULT, 2011, p. 208).

Foucault destaca quatro acepções da noção de verdade e como essas acepções gerais passam a se referir a condutas, traçando assim um esboço da verdade ética na tradição platônica, levando em consideração não como rigorosamente esse problema se estabelece em Platão, mas sim como Platão representa a tonalidade com que se desenvolveu o problema da relação entre verdade e vida. A verdade é definida negativamente enquanto o não oculto, aquilo que é o contrário ao que está oculto, *a-létheia*. É aquilo que, “sendo não oculto, não dissimulado, é oferecido ao olhar em sua totalidade, o que é completamente visível, nenhuma parte sua se encontra velada nem furtada ao olhar” (FOUCAULT, 2011, p. 192). Essa noção tradicional de verdade é reelaborada quando aplicada à ideia de vida, de conduta ética da existência. Platão representa o que pode se chamar de reelaboração tradicional do conceito de verdade referido à vida, o que é uma vida verdadeira, uma verdadeira vida.

Nesse sentido no platonismo a vida verdadeira como vida não dissimulada é aquela que “não abriga nenhuma parte sombria [...] que pode enfrentar a plena luz do dia e aparecer sem reticência à vista de todos. A vida para ser dita verdadeira deve não esconder nada das suas intenções e dos seus fins” (FOUCAULT, 2011, p. 195). A verdade de uma vida se encontra entre o que o indivíduo “pensa e o que ele diz, entre o que ele diz e o que ele quer fazer, entre o que ele quer fazer e o que ele realmente fará, não há ocultação, desvio, nada que esconda a realidade do que ele pensa e qual será a realidade do que ele faz” (FOUCAULT, 2011, p. 195). Neste contexto a verdade (*alétheia*) pode significar, além de não-ocultação, aquilo que não é acrescentável ou que necessita de suplemento, que não se permite misturar com algo diferente de si mesmo, alterando ou dissimulando assim sua constituição (FOUCAULT, 2011, p. 192). A verdade como não mistura aparece na tradição platônica como “a vida sem mácula, sem mistura de bem e de mal, prazer e sofrimento, vício e virtude” em oposição à vida que é “vítima da multiplicidade de seus desejos, apetites e impulsos de sua alma, não é capaz da verdade”. A vida sem unidade é a vida sem verdade ou, quando a vida é mista, não é mais a verdadeira vida (FOUCAULT, 2011, p. 196). Em um terceiro significado, a verdade é aquilo que é reto (*euthus*) e opõe-se àquilo que é sinuoso, tortuoso, às dobras que podem dissimular, alterar, ocultar ou deturpar a verdade em sua realidade (FOUCAULT, 2011, p. 192-193). A vida reta como uma

vida verdadeira no platonismo é expressa como vida em consonância com os princípios, as regras, os *nómos*. É a vida na qual a prática coincide com a regra. A vida reta é a vida doutrinal.

Por fim, há a verdade como aquilo que é incorruptível e sempre igual a si mesma. Somente algo que é imutável pode se manter reto, não dissimulado, não oculto, único. Em Platão, a ideia de verdade como identidade está no fundamento desses outros sentidos de vida verdadeira. A vida verdadeira é fundada na identidade da vida em relação a si mesmo, o que assegura que ela escape a todos os elementos de alteração e, por um lado, assegura-lhe uma liberdade entendida como independência, como não-dependência e não-escravidão em relação a tudo o que poderia sujeitar.

O cinismo é identificado na história da ética foucaultiana como um episódio paradigmático para as relações entre verdade e vida, na medida que ele é a passagem ao limite, à extrapolação, à reversão para a verdadeira vida, como tal como essas questões se fizeram presentes no seu formato grego clássico. No cinismo se encontra para Foucault a continuidade carnavalesca do tema da verdadeira vida como presente na filosofia clássica, continuidade reversiva do problema da verdadeira vida (FOUCAULT, 2011, p. 163-164). Aqui seria muito importante apontar que a atualidade das considerações de MF sobre as artes de viver encontra em suas análises do cinismo o seu ponto de maior saturação significativa, abrindo possibilidades de articulação entre ética, artes do viver, crítica e política.

Nesse sentido a vida de impudor, a vida sem vergonha do Cínico é a atualização, mas também a modulação escandalosa do princípio clássico da vida não dissimulada. A vida indiferente, a vida adiafórica do Cínico, é a continuação e passagem ao limite da vida sem mistura, da vida independente como a entendia a filosofia antiga. A vida diacrítica é o prosseguimento e ao mesmo tempo a reversão violenta da vida reta, da vida segundo o *nómos*, daquele que obedece às leis. A vida cínica de cão de guarda é a continuação e a reversão da vida soberana, tranquila e autocontrolada, que caracterizava a verdadeira existência:

Esse *bíos alethès*, a vida na *alétheia*, era uma vida sem dissimulação, que não ocultava nada, uma vida capaz de não ter vergonha de nada. Pois bem, essa vida, no limite, é a vida desavergonhada do cão cínico. (FOUCAULT, 2011, p. 214).

A experiência cínica é peculiar e chama a atenção de Foucault pelo fato de que essa passagem entre um modo de vida e o dizer verdadeiro é feita sobre uma doutrina bastante rudimentar, de importância secundária. Isso é especialmente importante para escapar a uma história das doutrinas. Foucault afirma que

Pouco importa a história da doutrina, o importante é estabelecer uma história das artes de existência. Neste Ocidente que inventou tantas verdades diversas e moldou artes de existências tão múltiplas, o cinismo não para de lembrar o seguinte: que muita pouca verdade é indispensável para quem quer viver verdadeiramente e que muito pouca vida é necessária quando se é verdadeiramente apegado à verdade. (FOUCAULT, 2011, p. 166).

O interesse de Foucault pelo cinismo é esclarecido pela tentativa de colocar-se numa tradição que pensa o cinismo no contexto europeu moderno, tal como o fizeram Paul Tillich, Klaus Heinrich ou Gehlen. Para Foucault, todos esses autores põem em descontinuidade o cinismo antigo e o moderno, além de sempre operarem positivando o primeiro em detrimento do segundo. Para eles o cinismo é uma reação individualista à ruína das estruturas sociais da Antiguidade ou ao absurdo do mundo moderno. Foucault se interessa em fragilizar o contraste entre essas duas modulações do cinismo e parte em busca de formas históricas intermediárias, considerando o cinismo em seu caráter trans-histórico, tais como o ascetismo cristão, a arte moderna ou o esquerdismo. Além disso, a crítica de Foucault a essa interpretação individualista do cinismo aponta que ela perde de vista aquilo que seria o cerne mesmo do cinismo: a vida como manifestação da verdade (o *bíos* como aleturgia), a forma de vida aletúrgica, a forma de existência como um escândalo vivo da verdade.

O cinismo é familiar e estranho, ordinário, banal e ao mesmo tempo inaceitável. Para Foucault o cinismo representa o “espelho quebrado” (FOUCAULT, 2011, p. 204) da filosofia antiga e helênica. Ao mesmo tempo que há um reconhecimento incontestado de outras filosofias acerca do valor do cinismo, ou seja, se reconhece no cínico a imagem do que é a filosofia e do filósofo que é preciso se tornar, há também, entretanto, uma deformação fundamental, uma desidentificação imediata, uma deturpação inaceitável. Com isso, o cinismo desperta um “ecletismo de efeito inverso” (FOUCAULT, 2011, p. 204) pois, se se pode dizer que ele representa um pensamento comum, composto de um consenso entre as filosofias helênicas, em contrapartida a prática cínica é estranha, arredia, violenta, mesmo repulsiva. Com isso, ao invés de agregar por seu sincretismo, na prática o cinismo se mostra controverso. Esse paradoxo é o que caracteriza a coragem da verdade almejada pela vida cínica, é o que define o escândalo cínico: “a coragem cínica da verdade consiste em conseguir fazer condenar, rejeitar, desprezar, insultar, pelas pessoas a própria manifestação do que elas admitem ou pretendem admitir no nível dos princípios” (FOUCAULT, 2011, p. 205). O modo de vida cultivado pelos cínicos apresenta uma particularidade em relação ao socratismo e ao estoicismo e o epicurismo, mesmo que para estas escolas o modo de vida também assumia um papel importante:

A vida cínica não é simplesmente uma vida que mostra e manifesta virtudes como temperança, coragem e sabedoria. O modo de vida que é implicado, suposto, que serve de marco, de suporte, de justificação da *parresía*, é caracterizado por formas de comportamento extremamente precisas e codificadas, por formas de comportamento altamente reconhecíveis. (FOUCAULT, 2011, p. 148).

O cinismo tem importância particular para Foucault porque ele coloca em evidência e de maneira radial a ligação, a conexão fundamental e direta, entre uma forma de vida, entre a exigência de um modo de vida característico e a *parresía*, um modo de dizer-a-verdade, um princípio do dizer a verdade de maneira ousada, corajosa, sem restrição, até o limite de uma vida insolente e intolerável. O cínico é apresentado acima de tudo como homem da *parresía*, faz parte do seu retrato mais comum ser o homem da verdade. O cínico é um espião ou o batedor (*katáskopos*) “enviado à frente do exército para observar o mais discretamente possível o que o inimigo está fazendo” (FOUCAULT, 2011, p. 145-146). Em outras palavras, é ele que vai à frente da humanidade em geral para estipular o que há de conveniente e de hostil, localizar os exércitos inimigos, onde estão os pontos de apoio ou os auxílios que poderão dar vantagem à empreitada. Para tanto é necessário que o cínico seja o homem sem casa, sem cidadania, para melhor exercer sua função. “Para poder desempenhar o papel do que diz a verdade e acorda os outros para ela, é preciso ser livre de qualquer vínculo” (FOUCAULT, 2011, p. 149). Ao fim, o cínico tem por missão, afirma Epicteto, retornar aos seus para anunciar a verdade, anunciar coisas verdadeiras sem se deixar paralisar pelo medo, ou seja, sua missão é ser um *parresiasta*.

No entanto, o cinismo é uma forma radical de vida aletúrgica, “ele faz da forma de existência uma forma, um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver, a própria verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 150). Não se trata mais simplesmente de uma homofonia entre *bíos* e *lógos*. Não é suficiente à vida cínica uma harmonia entre um discurso e uma vida conforme a esse discurso, há um acréscimo de escândalo que é preciso discernir e qualificar. Outro exemplo é a cena do casamento insultuoso do cínico Crates com Hiparquia. Crates sem nenhum desejo de casar-se, Hiparquia afirma seu desejo de morte caso o casamento não se efetive. Diante disso, Crates despe-se e em sua nudez mostra o que ele é e o que significa escandalosamente o estilo de vida ao qual deverá optar caso o casamento ocorra.

Como visto, a *parresía* socrática é legitimada, aceita, desde uma identificação entre *bíos* e *lógos*. A autorização de Laques para ser examinado por Sócrates “depende de uma certa harmonia, uma certa homofonia entre o que diz a pessoa que fala e a maneira como ela vive” (FOUCAULT, 2011, p. 148). É a radicalização dessa relação que está no alvo da novidade cínica. É fato que o cinismo não se encontra alheio ao quadro de referência geral das escolas

filosóficas do helenismo, isto é, a uma homofonia entre falar e viver, mas o aspecto importante é que

[...] esse modo de vida não tem por papel simplesmente corresponder de certo modo harmoniosamente ao discurso e à veridicção dos cínicos. Ele não tem simplesmente uma função homofônica, como a que podemos ver no Laques, entre a vida de Sócrates e o uso da sua *parresía*. (FOUCAULT, 2011, p. 149).

A noção de modo de vida ganha radicalidade com a experiência cínica. Nela, a modalização da vida é a condição de possibilidade para o dizer-a-verdade. Não qualquer modo de vida, mas aquele que carrega o cajado da vida mendicante. O cínico é o parresíasta que carrega o cajado, que tem a vida mendicante como marca singular de estilo de vida, a estética aqui não é precisamente aquela da beleza, mas da feiura e da simploriedade da vida mendicante. Um sujeito sem vínculos: sem obrigações sociais, sem obrigações privadas ou familiares.

O cínico é o homem do cajado, é o homem da mochila, é o homem do manto, é o homem das sandálias ou dos pés descalços, é o homem da barba hirsuta, é o homem sujo. É também o homem errante, é o homem que não tem nenhuma inserção, não nem casa nem família nem lar nem pátria, é o homem da mendicidade. (FOUCAULT, 2011, p. 148).

O modo de vida é condição de possibilidade e desempenha ainda a função de redução e de prova do dizer-a-verdade. O modo de vida tem ainda a função de reduzir todas as obrigações inúteis, convenções, convicções correntes que não tenham na natureza ou na razão seu fundamento e que retirem o indivíduo do seu principal objetivo e recobrem a manifestação da verdade. O exemplo mais conhecido desse modo de ser cínico escandaloso por seu despojamento, pela decapagem geral da existência e das opiniões e como condição da aleturgia, é certamente o de Diógenes se masturbando em praça pública e questionando os transeuntes o porque de se chocarem com a satisfação em público de uma necessidade natural, assim com a alimentação. Assim, o modo de vida tem a função ainda de prova da verdade, é ele que “permite mostrar, em sua nudez irreduzível, as únicas coisas indispensáveis à vida humana, ou o que constitui sua essência mais elementar, mais rudimentar” (FOUCAULT, 2011, p. 150). Na antípoda de um cuidado de si enquanto metafísica da alma, para a qual importa ser capaz de definir o ser da alma em sua separação radical com a vida, está a estética da existência cínica, que faz a operação no sentido oposto do platônico através da “redução da própria vida, redução da vida a si mesma, redução da vida ao que ela é na verdade e que se faz aparecer assim no próprio gesto da vida cínica” (FOUCAULT, 2011, p. 150). De um lado o movimento que vai

da linguagem ao ser e à própria linguagem, portanto; e outro o movimento que vai da linguagem ao corpo, do discurso ao gesto.

O cinismo em sua teoria, em seus princípios e pilares, mesmo que muito rudimentares, não apresenta novidade e compartilha em linhas gerais os temas das escolas que lhe são contemporâneas, como o estoicismo ou o epicurismo. Por um lado, o cinismo é ligado à antiga tradição socrática, por outro, é constituído de temas comuns e conhecidos de outras filosofias da época. Para o cinismo, como para o epicurismo ou o estoicismo, a filosofia é uma preparação para a vida, preparação para a vida que implica um cuidado de si, que por sua vez implica uma modulação do conhecimento do mundo para apreendê-lo segundo a perspectiva do que é útil à existência. Por fim, é preciso ainda uma identificação entre esses preceitos e a vida, isto é, só pode haver verdadeiro cuidado de si mesmo se os princípios que se formulam como verdadeiros princípios forem ao mesmo tempo garantidos e autenticados pela maneira como se vive. É preciso aplicar esses princípios à vida em si, ao invés de simplesmente mantê-los no elemento do *lógos*. Como é notório, nesse nível não há nenhuma inovação ao já visto em relação aos estóicos, por exemplo. O elemento de particularização do cinismo em relação às demais escolas, segundo Foucault, é preceito délfico dado a Diógenes: *parakharáxon tò nómisma*, isto é, altera, muda o valor da moeda. É esse o princípio teórico-prático mais fundamental de identificação do cinismo.

O princípio “alterar o valor da moeda” (*parakharáttein tò nómisma*) é aquele que identifica a forma pela qual o cinismo absorveu o problema da verdade vida e funciona em relação ao socratismo como ponto de simetria, pois tanto Sócrates quanto Diógenes recebem suas missões por uma profecia délfica.

[...] um, que havia escutado as palavras do deus de Delfos, sabia que era o mais sábio dos homens e procurava conhecer a si mesmo; e o outro havia recebido do deus de Delfos outra missão, bem diferente, que era a de mudar o valor da moeda. Simetria, pois, entre esses dois personagens. (FOUCAULT, 2011, p. 199).

Essencialmente, esse princípio de alteração significa que

[...] a partir de uma certa moeda que traz certa efígie, apagar a efígie e substituí-la por outra que representará muito e permitirá que essa moeda circule com o seu verdadeiro valor. Que a moeda não engane sobre o seu verdadeiro valor, que lhe restituam seu valor impondo-lhe outra efígie, melhor e mais adequada, é isso que é definido por esse princípio cínico, tão importante, de alterar e mudar o valor da moeda. (FOUCAULT, 2011, p. 199-200).

Na metáfora não se trata de mudar o material da moeda, o metal; esse material é a vida

verdadeira que precisa ser mantida e o que deve ser alterado é a efígie. “Pegar a moeda de volta, mudar a efígie e fazer de certo modo o tema da verdadeira vida caretear. O cinismo como careta da verdadeira vida” (FOUCAULT, 2011, p. 200). A moeda se refere ao *nómos*, aos costumes, às regras, aos hábitos, às convenções, aos modos de existência tradicionais e aos modos filosóficos de vida correntes. Não se trata simplesmente de aplicar os princípios à vida, mas de uma recusa violenta àqueles que não encarnam radicalmente os princípios de uma vida verdadeira, pois “essa vida, que aplica verdadeiramente os princípios da verdadeira vida, é diferente da que levam os homens em geral e os filósofos em particular” (FOUCAULT, 2011, p. 215). O que deve ser objeto de alteração é a forma da moeda, é a efígie da moeda dá uma forma ao metal, é ela que revela quem são as moedas sem valor.

A forma de vida, portanto, mais que o princípio, é a especificidade do cinismo. Trata-se agora de analisar que forma é essa, que efígie verdadeira é essa que deve dar formato e valor ao metal. Foucault analisa isso desde uma designação comum que relaciona os cínicos aos cães. A efígie, a forma de vida cínica, corresponde ao *bíos kynikós*, uma vida de cão. A interpretação canônica dessa expressão é associada a uma vida desavergonhada, uma vida de impudor, uma vida indecente e sem respeito aos pudores dos homens, “é uma vida que faz em público e aos olhos de todos o que somente os cães e os animais ousam fazer, enquanto os homens geralmente escondem” (FOUCAULT, 2011, p. 213). A vida de cão do cínico é também uma vida adiafórica, isto é, assim como um cão, ele busca desenvolver um modo de vida desprendido. Assim como os cães são alheios à sua conjuntura, ao seu futuro, estão contentes com o que têm e estão ligados às suas necessidades mais imediatas, o cínico reconhece que as circunstâncias contribuem tanto para a virtude quanto para a maldade e, logo, são indiferentes para a felicidade humana. Ademais, a vida do cínico é uma vida diacrítica, isto é, que tem a capacidade de distinguir, discriminar, assim como os cães, que sabem discernir os bons dos maus, os verdadeiros dos falsos e os mestres dos inimigos. Uma vida que tem a potência de provocar e latir para aqueles que passam. Por fim, o cínico é um cão de guarda (*phylaktikós*), é aquele que protege e guarda a vida dos seus.

O tema da verdadeira vida para Foucault é uma formulação fundamental para história da filosofia e para história da ética ocidental. Nesse contexto, o cinismo apresenta mais que apenas uma lembrança insolente, rude e rudimentar da questão da vida filosófica, ele põe em cena uma prática filosófica que coloca de maneira decisiva a questão da vida filosófica ao afirmar que a vida, “para que seja verdadeiramente a vida de verdade, deve ser uma vida outra, uma vida que é radical e paradoxalmente outra” (FOUCAULT, 2011, p. 215). Nesse sentido,

Foucault retoma a estrutura binária Laques-Alcibiades. A hipótese agora é que o cuidado de si socrático funda duas tradições, uma circunscrita à questão do outro mundo, e outra circunscrita à questão da vida outra. Para Foucault, parece que “o outro mundo e a vida outra foram, no fundo, os dois grandes temas, as duas grandes formas, os grandes limites dentro dos quais a filosofia ocidental não cessou de se desenvolver” (FOUCAULT, 2011, p. 215). Eis aí duas grandes linhas de desenvolvimento, ao longo das quais a filosofia ocidental se estende. Por um lado, a linha traçada desde o *Alcibiades*, onde o cuidado de si leva à questão do ser específico daquilo de que se deve cuidar, isto é, o que é esse “eu”, objeto do cuidado de si, que leva enfim a alma como objeto do cuidado de si.

E no espelho da alma se contemplando a si mesma, o que se descobria? O mundo puro da verdade, esse mundo outro que é o da verdade e o mundo e aquele a que se deve aspirar. E nessa medida, o *Alcibiades* fundava, a partir do cuidado de si, através da alma e da contemplação da alma por si mesma, o princípio do outro mundo, e assinalava a origem de metafísica ocidental. (FOUCAULT, 2011, p. 216).

E uma outra linha que parte do *Laques*, onde o cuidado de si conduz a interrogação sobre como deve tomar forma a vida que cuida de si mesma. Não se trata, portanto, de um gesto em direção ao “outro mundo”, mas de um gesto que chama a atenção para o que deve ser uma vida que se pretenda verdadeira. Foucault imputa ao *Laques* a fundamentação teórica e o ponto de origem filosófico do problema da estética da existência, para a questão da arte de viver, dos modos de viver. Portanto, partindo do cuidado de si, tem-se de um lado o *Alcibiades*, o platonismo e o neoplatonismo dando margem ao paradigma do outro mundo, que dá origem a uma ampla tradição especulativa que veio a se tornar a metafísica Ocidental. De outro, o *Laques*, o paradigma da estética da vida outra que deixa como espólio a questão incômoda sobre a vida filosófica, sobre a vida verdadeira, questão esta sem dúvida fundamental, mas sempre marginal e periférica em relação à história da filosofia. Uma tradição que pode se resumir na questão: “será que a vida filosófica, será que a verdadeira vida, não pode, não deve ser obrigatoriamente uma vida radicalmente outra?” (FOUCAULT, 2011, p. 216-217). É certo que essa distinção, ou essa série de distinções que temos selecionado, não tem uma função excludente, isto é, ou tem-se uma estética da existência ou tem-se uma metafísica da alma (ou tem-se espiritualidade ou filosofia). Antes, trata-se de fazer aparecer a diferença entre essas duas linhas, a sua não homogeneidade e a sua não-identidade necessária.

Por fim, se o que se busca nesta tese é sugerir a espiritualidade como crítica à modernidade, o cinismo representa a radicalidade da espiritualidade e da forma de vida. A atualidade do cinismo, a característica trans-histórica que nos provoca hoje, é aquela que afirma

que “só pode haver verdade na forma da vida outra” (FOUCAULT, 2011, p. 298). É isso que significa a hipótese de Foucault ao propor o “cinismo como categoria moral na cultura ocidental” (Foucault, 2011, p. 155).

*

Os subcapítulos imediatamente seguintes são dedicados à compreensão agambeniana da subjetividade a partir da crítica dos dispositivos ontológicos que condicionam a ética, a política e a linguagem. Assim, os subcapítulos 4.1 e 4.2, Biopolítica e Opus dei, abordam dois paradigmas ontológicos ao qual a problematização ética deve responder. No subcapítulo 4.1 vê-se a articulação da vida em sua estrutura excessiva, bem como se analisa a experiência do campo de concentração e do muçulmano sob a aplicação da lógica excessiva que transforma o homem em não-homem, produz a vida nua. No subcapítulo 4.2 aborda-se a arqueologia do ofício, na medida em que ela põe o problema da relação entre um paradigma ético referente ao agir humano e um paradigma ontológico coordenado pelos conceitos de efetualidade e operatividade.

4 AGAMBEN E AS FORMAS DE VIDA: ÉTICA E ONTOLOGIA

4.1 BIOPOLÍTICA

Quando a ênfase do pensamento de Agamben pendula para a política, no que chamou de uma arqueologia da política operada pelo projeto *Homo Sacer*, ele busca nada menos que um fundamento ao mesmo tempo explícito e velado: a estrutura originária da política ocidental, que pode ser interpretada desde o questionamento de como o dispositivo ontológico-linguístico funciona no interior da máquina biopolítica, cindindo a vida e submetendo-a a uma estrutura excessiva. A hipótese de Agamben é que há uma dialética do fundamento na qual o pensamento Ocidental foi condicionado: “a estratégia é sempre a mesma: algo é dividido, excluído e rejeitado e, precisamente por essa exclusão, é incluído como *archè* e fundamento⁶³” (AGAMBEN, 2017b, p. 296). Tal dialética está ainda no centro do que Agamben denomina de evento da antropogênese, ou evento antropogênico. A linguagem, ao dizer o real, o exclui e separa de si o não-linguístico, ao mesmo tempo que o captura, o inclui como *ex-ceptio*: “A *ex-ceptio*, a exclusão inclusiva do real com relação ao lógos e no lógos é, portanto, a estrutura

⁶³ “[...] a *archè* constitui-se cindindo a experiência factícia e devolvendo à origem - ou seja, excluindo - metade dela para, depois, rearticula-la com a outra metade, incluindo-a como fundamento” (AGAMBEN, 2017b, p. 297).

originária do acontecimento da linguagem” (AGAMBEN, 2017b, p. 296).

Esta cisão, que atravessa tanto o ser como a vida, corresponde à natureza pressupositiva da linguagem. Em Aristóteles há uma analogia entre ser e viver, entre, portanto, linguagem e ontologia, de um lado, e ética e política, de outro. “Assim como a articulação do ser permite introduzir nele o movimento e torná-lo no final pensável, também a divisão da vida, tirando-a de sua unidimensionalidade, permite fazer dela o fundamento da política” (AGAMBEN, 2017b, p. 231). É fundamental compreender que Agamben pretende se localizar no limiar entre política e ontologia, lugar em que a desativação da máquina biopolítica implica uma desativação do dispositivo ontológico. Trata-se de afirmar a operação exclusiva/inclusiva da vida humana na forma da vida nua: “é justamente a *exceptio*, a exclusão-inclusão desse Impolítico que fundamenta o espaço da política” (AGAMBEN, 2017b, p. 295). A noção de vida nua demonstra a estrutura de exceção que condiciona, segundo Agamben, a política:

Quaisquer que sejam os termos em que a divisão se articula no decurso da história (essência primeira/essência segunda, existência/essência, *quod est/quid est*, *anitas/quidditas*, natureza comum/suposto, *Dass sein/Was sein*, ser/ente), o decisivo é que, na tradição da filosofia ocidental, o ser, assim como a vida, sempre será interrogado com base na cisão que o atravessa (AGAMBEN, 2017b, p. 139).

A vida nua, neste sentido, foi o primeiro e talvez mais importante elemento na delimitação dessa estrutura. O conceito de vida nua, alerta o italiano, não se confunde com o de vida natural, na medida que é sobre a vida natural que a divisão entre vida nua e vida qualificada incide e a separa de sua forma. A função do poder político, do poder soberano, é a produção da vida nua como elemento político originário – como conceito de vida que está no limiar entre ontologia e política, entre os seres vivos e a linguagem. Em outras palavras, o que Agamben chamou de “máquina jurídico-política do Ocidente” (AGAMBEN, 2017b, p. 295) é esquematicamente constituída na articulação da vida humana em *zoè* e *bíos*, sendo a vida nua o limiar entre vida natural e vida qualificada.

É essa estrutura que Agamben propõe-se demonstrar, por exemplo, em *Estado de exceção* (AGAMBEN, 2004), por meio da relação entre *potestas* e *auctoritas*⁶⁴. O primeiro

⁶⁴ “O sistema jurídico do Ocidente apresenta-se como uma estrutura dupla, formada por dois elementos heterogêneos e, no entanto, coordenados: um elemento normativo e jurídico em sentido estrito — que podemos inscrever aqui, por comodidade, sob a rubrica de *potestas* — e um elemento anômico e metajurídico — que podemos designar pelo nome de *auctoritas*”. (AGAMBEN, 2004, p. 130); “Do ponto de vista teórico, o debate não é tanto entre defensores do primado do sacerdócio ou do império, mas entre ‘governamentalistas’ (que concebem o poder como algo sempre já articulado segundo uma dupla estrutura: potestade e execução, Reino e Governo) e partidários de uma soberania em que é impossível separar a potência e o ato, *ordinatio* e *executio*”. (AGAMBEN, 2011, p. 69-70).

termo, *potestas*, elemento normativo e jurídico que representa o poder em sua forma positiva, se mostra dependente do segundo termo, *auctoritas*, anômico e extra-jurídico, para que possa ser aplicado à vida. O elemento não-normativo, por sua vez, só encontra sua inteligibilidade em relação à *potestas*. Por um lado, enquanto os dois termos se mantêm distintos, a dialética do fundamento pode operar de maneira admissível. Por outro lado, quando a articulação tende ou coincide numa só pessoa ou grupo de pessoas, instaura-se o estado de exceção, onde jurídico e não-jurídico, direito e anomia, entram numa indistinção e se tornam regra. Nesse momento “o sistema jurídico-político se transforma em máquina letal” (AGAMBEN, 2017b, p. 296).

Se é verdade que a articulação entre vida e direito, anomia e *nomos* produzida pelo estado de exceção é eficaz, mas fictícia, não se pode, porém, extrair disso a consequência de que, além ou aquém dos dispositivos jurídicos, se abra em algum lugar um acesso imediato àquilo de que representam a fratura e, ao mesmo tempo, a impossível recomposição. Não existem, primeiro, a vida como dado biológico natural e a anomia como estado de natureza e, depois, sua implicação no direito por meio do estado de exceção. Ao contrário, a própria possibilidade de distinguir entre vida e direito, anomia e *nomos* coincide com sua articulação na máquina biopolítica. A vida pura e simples é um produto da máquina e não algo que preexiste a ela, assim como o direito não tem nenhum fundamento na natureza ou no espírito divino. Vida e direito, anomia e *nomos*, *auctoritas* e *potestas* resultam da fratura de alguma coisa a que não temos outro acesso que não por meio da ficção de sua articulação e do paciente trabalho que, desmascarando tal ficção, separa o que se tinha pretendido unir. (AGAMBEN, 2004, p. 132).

Se Foucault demarca a passagem do poder soberano ao poder biopolítico, que corresponde à passagem de uma política centrada no “fazer morrer e deixar viver” para uma caracterizada pelo “fazer viver e deixar morrer”, Agamben, por sua vez, tem como hipótese uma terceira via que difere tanto do modelo biopolítico moderno como do poder soberano. Entre essas duas formas Agamben insere o modo de ação da biopolítica característica do século XX: nem fazer morrer, nem fazer viver, mas fazer *sobreviver*. “A ambição suprema do biopoder consiste em produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e ser que fala, entre a *zoè* e o *bíos*, o não-homem e o homem: a sobrevivência” (AGAMBEN, 2008, p. 156).

Foucault quer demonstrar como operam essas diferentes tecnologias que agem na transformação do povo em população, ao passo em que Agamben quer mostrar como operam as tecnologias ontológicas e biopolíticas de cisão da vida em seu processo de aprofundamento e aviltamento da vida. Na perspectiva de Agamben, trata-se de destacar o campo das cisões que operam sobre o *continuum* biológico, isolando a cada vez uma zona ulterior mais degradada. Trata-se de separar no homem a vida orgânica da vida animal, separação tomada no sentido dado por Bichat ao falar da sobrevivência da vida vegetativa. Para o fisiologista francês a vida é convivência entre uma vida vegetativa ou orgânica e uma vida animal. De um

lado as funções orgânicas, contínuas (respiração, circulação e excreção) e assimétricas (um estômago, um fígado, um coração). De outro lado as funções animais, descontínuas (sono-vigília) e simétricas (dois olhos, duas orelhas, dois braços). Importante notar ainda que o começo e o fim da vida orgânica e o da vida animal não coincidem. A vida orgânica começa no feto independentemente da vida animal e pode sobreviver para além da vida animal em múltiplas mortes (morte do fígado, morte do rim, etc). É possível, portanto, sobrevivência da vida orgânica sobre a vida animal, ou da vida de dentro sobre a vida de fora, como também nomeia a cisão. O poder biopolítico como pensado por Agamben age precisamente na desconexão entre o vegetativo e o animal, “realizando o pesadelo de uma vida vegetativa que sobrevive indefinidamente à vida de relação” (AGAMBEN, 2008, p. 154-155).

Para Agamben, no Estado nazista há a absolutização e a coincidência dessas duas práticas de poder de tipo biopolítico (fazer viver) e soberano (fazer morrer). Esquemáticamente, pode-se dizer que o regime nazista opera tais cisões biopolíticas dividindo de um lado o povo democrático e os cidadãos e, de outro, o povo demográfico e as vidas biológicas. Em segundo lugar, trata-se de, desde dentro da categoria dos cidadãos, distingui-los por meio de uma cisão racista entre arianos e não-arianos. Por fim, trata-se de separar entre os não-arianos, isto é, entre os judeus, os distanciados hereditariamente da raça, e os judeus de cônjuges e avós judeus. “Dessa forma, o não-ariano transmuta-se em judeu, o judeu em deportado, o deportado em internado, até que, no campo, as cesuras biopolíticas alcancem o seu limite último. O limite é o muçulmano” (AGAMBEN, 2008, p. 90).

O objetivo do italiano se mostra como tentativa de desativar o dispositivo de exceção na esperança de que possa surgir daí outro modo de pensar a vida e a política. Dito de outra forma, a arqueologia filosófica proposta toma como objetivo a desativação da máquina ou dos dispositivos bipolares, e não simplesmente de enfatizar um polo sobre outro, contraí-los um contra o outro em outra cisão ou articulação, tratando-se antes de tornar tais dispositivos inoperosos. Imprescindível para o italiano é deslocar, como problema ontológico-político da contemporaneidade, o debate do eixo da obra, da operabilidade, para a “exibição do vazio incessante que a máquina da cultura ocidental conserva em seu centro” (AGAMBEN, 2017b, p. 298): assim, importam sobretudo os conceitos de inoperosidade e forma-de-vida. Trata-se, pois, de tornar inoperoso tanto o *bíos* quanto a *zoè*, para que a forma-de-vida possa aparecer como *tertium* que se tornará pensável unicamente a partir dessa inoperosidade, a partir desse coincidir - ou seja, cair juntos - de *bíos* e *zoè* (AGAMBEN, 2017, p. 252).

Agamben credita a Levi a capacidade de isolar um “novo elemento ético” e ao mesmo

tempo uma espécie de “zona cinza” ou “zona cinzenta” refratária à identificação com o direito, a norma, a responsabilidade jurídica, ao abrir mão das categorias de oposição entre bem e mal, oprimido e opressor, vítima e carrasco, que caracterizam a ética tradicional juridificada. Para Agamben, portanto, a problemática da ética é perpassada pela expressa recusa de pensá-la sob o eixo do direito e da lógica jurídica. Em *O que resta de Auschwitz*, Agamben credita a origem dessa confusão entre categorias éticas e jurídicas não exatamente à teologia católica, mas a uma “ética laica, farisaica e dominante”, que é herdada pela tradição judaica pré-cristã e massivamente reproduzida pela Igreja católica (AGAMBEN, 2008, p. 33). Em sentido análogo, em *Opus Dei* ele se dedica à crítica da ontologia da operatividade que tem seu ponto alto na moral kantiana, numa ética da lei e do dever-ser. Esse novo elemento ético é a identificação de uma zona de irresponsabilidade jurídica, não *além* do bem e do mal, mas *aquém*, surgida de uma negatividade normativa arbitrariamente imposta e não idealizada. Poder-se-ia dizer que, em oposição à fórmula nietzschiana, Levi tematiza um sub-homem, o muçulmano em uma zona de irresponsabilidade.

O limiar, ou o ponto de distinção entre as categorias jurídicas e éticas que Agamben busca marcar, é aquele que se expressa na estratégia de defesa do coronel nazista Eichmann, que insistia na alegação que ele se sentia culpado perante Deus (como alto portador de sentido), mas não perante a lei, mesmo não estando (e talvez por isso mesmo) em causa sua inocência, visto que já era atestada sua culpabilidade. Trata-se de demarcar o âmbito em que o que está em jogo não é nem a culpa nem a responsabilidade. Em direção inversa, “assumir uma culpa e uma responsabilidade [...] significa sair do âmbito da ética para ingressar no do Direito” (AGAMBEN, 2008, p. 33).

A fim de descrever o testemunho de Levi, Agamben frisa que etimologicamente o primeiro termo destacado e que representa o termo testemunha é *testis*, isto é, aquele que se põe como terceiro entre um litígio. O segundo termo é *superstes*, “indica aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso” (AGAMBEN, 2008, p. 27). O tipo de verdade a que o testemunho de Levi se refere não é aquela que pretende julgar, não se trata de testemunhar para o estabelecimento dos fatos num processo de tipo jurídico, nem um discurso de autoridade. Primo Levi não é um *testis*. A descrição que Levi busca é aquela propriamente não-jurídica, onde não importa nem julgar nem perdoar, onde carrascos e vítimas se confundem numa “zona cinza”, numa “fraternidade da abjeção” (AGAMBEN, 2008, p. 27), numa “zona de irresponsabilidade”. Nesse sentido, Agamben afirma que “A lição dos campos é a fraternidade da abjeção” (AGAMBEN, 2008, p. 27). No entanto, não se trata de

buscar uma posição que desabilite o julgamento, mas de não deixar a verdade ser reduzida a essa modalidade judicante e judicial. No caso de Primo Levi, o discurso procura inquerir a ação humana de viver sem as condições para tal, onde se é um *sobrevivente* para alguém do direito e da norma.

Decisivo é apenas que as duas coisas não sejam confundidas, que o direito não pretenda esgotar a questão. Há uma consistência não jurídica da verdade, na qual *quaestio facti* nunca poderá ser reduzida à *quaestio iuris*. (AGAMBEN, 2008, p. 27).

Agamben quer alertar para as constantes confusões entre categorias éticas e categorias jurídicas, visto que “quase todas as categorias de que nos servimos em matéria moral ou religiosa são de algum modo contaminadas como o direito: culpa, responsabilidade, inocência, julgamento, absolvição” (AGAMBEN, 2008, p. 28). Agamben parte da constatação de que o direito em última análise não se refere à verdade, à justiça, mas à sentença e às normas que têm como fim último a produção de um julgamento. “O julgamento é em si mesmo a finalidade” e “não tem em vista nem punir, nem premiar, nem fazer justiça ou estabelecer a verdade” (AGAMBEN, 2008, p. 28).

Ora, se a essência da lei - de toda lei - é o processo, se todo direito (e a moral que está contaminada por ele) é unicamente direito (e moral) processual, então execução e transgressão, inocência e culpabilidade, obediência e desobediência se confundem e perdem importância. (AGAMBEN, 2008, p. 28).

Tal zona cinza é caracterizada ainda por Agamben através da experiência dos *Sonderkommando*, esquadrão especial constituído de deportados e destinado a administrar as mortes por câmara de gás. Para ele, o tipo de discurso que se espera dessa experiência não é de natureza jurídica, algo como um depoimento, mas antes, “algo que fique entre o lamento, a blasfêmia, a expiação e o esforço de justificativa, de recuperação de si mesmos” (LEVI *apud* AGAMBEN, 2008, p. 34). Tal como descritos pelos sobreviventes, os jogos esportivos entre o esquadrão de deportados e os alemães membros da SS, nos quais alemães e judeus torcem e apostam, é o emblema da zona cinza. Essa partida representa aquela zona jurídica da normatividade que parece garantir a humanidade e ao mesmo tempo denuncia o limite dessa zona: aquele logo ao lado onde o massacre se perpetua. A partida é “o emblema perfeito e eterno da ‘zona cinzenta’ que não conhece tempo e está em todos os lugares” (AGAMBEN, 2008, p. 35).

Por fim, o conceito de responsabilidade exemplifica a completa contaminação da ética

pelas lógicas jurídicas, a ponto de ser reconhecida somente como responsabilidade jurídica. Tal confusão entre responsabilidade e direito e a captura da ética e da política por tal confusão implicou a tarefa incompletável de passar pelo crivo do julgamento e da responsabilidade jurídica o que é do campo da problematização da ética e da responsabilidade (ou da irresponsabilidade) sobre si mesmo, da responsabilidade ética.

É na figura do muçulmano que, paradigmaticamente, as cesuras biopolíticas alcançam seu limite, sobressaindo a vida nua, a “substância biopolítica absoluta, que não pode ser determinada e nem pode admitir cesuras” (AGAMBEN, 2008, p. 90). E Auschwitz, por sua vez, é o lugar de um “experimento ainda impensado, no qual, para além da vida e da morte, o judeu se transforma em muçulmano, e o homem em não-homem” (AGAMBEN, 2008, p. 60).

Essa noção de sobrevivência, em voga na biopolítica de Agamben, é desdobrada em direção aos paradoxos de Levi. Primeiro paradoxo, “o homem é aquele que pode sobreviver ao homem”, em que a sobrevivência refere-se ao muçulmano (zona cinza) e sua “inumana capacidade de sobreviver ao homem” (AGAMBEN, 2008, p. 136). Por outro lado, a sobrevivência pode referir-se à “capacidade do homem de sobreviver ao muçulmano, ao não-homem” (AGAMBEN, 2008, p. 136). Um terceiro significado é aquele que implica o muçulmano como testemunha integral: “o homem é o não-homem, verdadeiramente humano é aquele cuja humanidade foi integralmente destruída” (AGAMBEN, 2008, p. 136). Neste caso, afirmar que “o homem é aquele que pode sobreviver ao homem” não visa uma definição lógica que assevere a essência humana, mas problematiza o homem na fratura entre ser-vivo e ser-que-fala, o homem como aquilo que sobrevive, como resto aos processos de subjetivação e dessubjetivação.

A questão ética para Bettelheim, outro sobrevivente analisado por Agamben, imposta pela existência do muçulmano, é o umbral, o limiar entre vida e morte, em que o homem passa a não-homem e com sua existência marca o próprio limiar, a própria possibilidade da distinção, uma espécie de terceiro reino entre o vivo e o morto.

O muçulmano é um ser indefinido, no qual não só a humanidade e a não-humanidade, mas também a vida vegetativa e a de relação, a fisiologia e a ética, a medicina e a política, a vida e a morte transitam entre si sem solução de continuidade. (AGAMBEN, 2008, p. 56).

Este terceiro reino é a cifra perfeita para o não-lugar da normatividade. A situação extrema, a “situação-limite” que o muçulmano representa, é correlato do estado de exceção que o campo instaura. Isso porque, “[...] o campo, como situação extrema por excelência, permite

que se decida sobre o que é humano e o que não é, permite que se separe o muçulmano do homem” (AGAMBEN, 2008, p. 56). O campo materializa a coincidência entre estado de exceção e a situação normal, estendendo no tempo a exceção, tornando-a habitual. Nesse contexto, Agamben salienta a “tendência da situação-limite em transformar-se em hábito” (AGAMBEN, 2008, p. 57), como no caso dos *Sonderkommando* que, designados às tarefas mais insuportáveis, eram obrigados a se habituar a tal rotina e afirmar coisas como: quando se faz este trabalho, ou a gente fica louco ou a gente se acostuma (AGAMBEN, 2008, p. 57). Assim, “Auschwitz é exatamente o lugar em que o estado de exceção coincide, de maneira perfeita, com a regra, e a situação extrema converte-se no próprio paradigma do cotidiano” (AGAMBEN, 2008, p. 57).

Assim, fica claro que na situação extrema em que se encontravam os deportados estava em causa, nada menos, que tornarem-se muçulmanos e seguirem a trajetória da inumanidade. Nesse devir desumanizante, a perspectiva moral dos textos de Bettelheim aparece como tentativa de manutenção da “dignidade” e do “respeito de si”, de sorte que a perda desses princípios demarcaria um “ponto sem retorno”, uma “margem irrenunciável de liberdade” que, quando ultrapassada, alocaria o homem na não-humanidade, numa sobrevivência sem nenhum respeito, numa sobrevivência sem vida, no “extravio de qualquer traço de vida afetiva”, que poderia ser indicada pelo “grau de consciência interior”⁶⁵ com que se obedecia. Para Bettelheim, segundo a leitura de Agamben, o muçulmano torna-se uma “monstruosa máquina biopolítica, isenta não apenas de qualquer consciência moral, mas até mesmo de sensibilidade e de estímulos nervosos” (AGAMBEN, 2008, p. 63-64). A aporia ética que o Campo expõe é aquela na qual aqueles que conservam alguma humanidade, respeito ou dignidade sentem vergonha e culpa diante daqueles que não guardam mais nada de si mesmos, situação à qual estes outros estão destinados.

A questão ética para Levi, contra Bettelheim, imposta também pela existência do muçulmano, não é se este é “a cifra do ponto sem volta” em que o muçulmano aparece como limiar da humanidade traçado pela inumanidade daquele. Esse limiar para Bettelheim é de natureza moral, e a humanidade é o que resiste à morte moral que o muçulmano significa em sua ausência de respeito de si. Em oposição à postura de Bettelheim, Agamben se alia à

⁶⁵ “Manter-se assim informado e consciente das próprias ações - embora isso não pudesse alterar o ato exigido, a não ser em último caso -, examinar atentamente o próprio comportamento e conservar-se livre para ter diferentes sentimentos a esse respeito, depende de seu caráter, também permitiam ao preso continuar um ser humano. O que transformava os presos em maometanos era desistir de todos os sentimentos, de todas as reservas íntimas em relação às ações praticadas, era abrir mão de um ponto que não deveria ser abandonado sob hipótese alguma” (Bettelheim *apud* Agamben, 2008, p. 63).

produtividade da perspectiva de Levi, segundo a qual o muçulmano não é um limiar negativo que demonstra uma ausência, mas sim

o lugar de um experimento, em que a própria moral, a própria humanidade são postas em questão. É uma figura-limite de uma espécie particular, em que perdem sentido não só categorias como dignidade e respeito, mas até mesmo a própria ideia de um limite ético. (AGAMBEN, 2008, p. 70).

Levi não põe o deportado sob o silêncio de quem está para além de qualquer ajuda, como se fosse alguém que cruzou o limite ético. Com tal estratégia, Agamben advoga contra a postura que toma o muçulmano como um não-humano, na medida que negar-lhe a humanidade repete o gesto nazista, onde o muçulmano habitaria o lugar do não respeito de si, da não dignidade, da não moral, ao passo que o autor italiano se esforça em fornecer conceitos éticos que não recaiam em tal cisão biopolítica.

Se existe, porém, uma região do humano em que tais conceitos não têm sentido, não se trata de conceitos éticos genuínos, porque nenhuma ética pode ter pretensão de excluir do seu âmbito uma parte do humano, por mais desagradável, por mais difícil que seja de ser contemplada. (AGAMBEN, 2008, p. 71).

Tanto a ética da comunicação como o conceito de dignidade e respeito encontram-se como respostas a uma crítica da modernidade, na medida em que estão perpassados pela lógica jurídico-biopolítica que cinde a vida, produzindo fora de si um resíduo. Agamben debita a Habermas ter pretendido identificar a comunicação como “a condição transcendental da ética”. Trata-se de afirmar que o homem está condenado à linguagem, logo, à comunicação, pois é “um ser falante que de modo algum pode subtrair-se à comunicação” (AGAMBEN, 2008, p. 71), e que, pretensamente, mesmo quando não fala, comunica. Agamben deixa entender que um mesmo veio argumentativo que vem desde Aristóteles tende a identificar o fato de haver linguagem e comunicação, isto é, a fala. Isto implica que “enquanto se fundamentam em um pressuposto tácito (nesse caso, de que alguém deve falar), todas as refutações deixam necessariamente um resíduo, na forma de uma exclusão” (AGAMBEN, 2008, p. 72). Neste caso, o resíduo é o alguém que deve obrigatoriamente passar da voz ao *lógos*, da linguagem à comunicação, da língua à fala. Trata-se, antes, para Agamben, de resguardar o espaço da não-obrigação, da lacuna entre a capacidade de comunicar e a fala, pois “só se a linguagem não for sempre comunicação, só se ela der testemunho de algo de que não pode testemunhar, o falante poderá experimentar algo semelhante a uma exigência de falar” (AGAMBEN, 2008, p. 72).

O objetivo de Agamben é instaurar Auschwitz como o paradigma da “refutação radical

de todo princípio de comunicação obrigatória” (AGAMBEN, 2008, p. 72), que exclui o muçulmano da humanidade. Para Agamben, é notório que a perspectiva de Bettelheim evoque um termo jurídico como o de dignidade. Para os romanos, *dignitas* indicava uma função, um cargo descricionado, “a classe e a autoridade que competem aos cargos públicos” (AGAMBEN, 2008, p. 73). Em tais instâncias age um princípio de separação e intimidade da “dignidade” em relação ao seu portador corpóreo que, por sua vez, se modulará no cruzamento entre teologia e teoria jurídica, dando lugar a uma teoria da soberania, por um lado, e a uma teologia do ofício, por outro. A justificativa da perpetuação do poder - seja soberano ou sacerdotal - está fundada na emancipação entre a *dignitas imperatoria* e o portador dessa *dignitas*, entre a classe dos sacerdotes e os portadores dessa *dignitas*.

A dignidade emancipa-se do seu portador e converte-se em pessoa fictícia, uma espécie de corpo místico que põe junto do corpo real do magistrado ou do imperador, da mesma forma como em Cristo a pessoa divina duplica seu corpo humano. (AGAMBEN, 2008, p. 73).

O que o italiano parece querer destacar é que quando o termo dignidade adentra os tratados de moral isso se dá sob a perspectiva de uma identificação entre moral e certa lógica jurídica que põe a *dignitas* como aquilo que permanece sobre um resíduo e que está sempre no movimento de adequar-se a uma identidade fantasmagórica, sempre ausente como algo autônomo em relação à existência do seu portador, a separação entre pessoa e modelo:

E da mesma forma que o direito havia emancipado a condição da *persona ficta* em relação a seu portador, também a moral - por um processo inverso e espetacular - separa o comportamento de cada indivíduo da posse de um cargo. Digna é assim uma pessoa que, mesmo privada de qualquer dignidade pública, em todas as circunstâncias se comporta como se as tivesse. (AGAMBEN, 2008, p. 74).

É, portanto, no enalço desse sistema de cisões derivado do dispositivo ontológico que se chega até o caso extremo, o caso limite do Campo, onde “o judeu é o homem que foi privado de qualquer *Wurde*, de qualquer dignidade: apenas homem – e precisamente por isso, não-homem” (AGAMBEN, 2008, p. 75). A hipótese de Agamben é que Auschwitz mostra a vida reduzida à vida nua, condição na qual não pode ser admitida nem uma ética do discurso comunicativo de caráter habermaseano, que faz da interpelação a condição fundamental de qualquer ética, nem uma teoria da dignidade e o circuito de adequação normativa que a implementa. Isso porque, para Agamben, “Auschwitz marca o fim e a ruína de qualquer ética da dignidade e da adequação a uma norma” (AGAMBEN, 2008, p. 76), pois tais perspectivas

não resistem à experiência do campo, não resistem ao que Agamben chamou de nova “*terra ethica*” que o muçulmano instaura, qual seja, a de que existe a vida nua, “que se possa perder dignidade e decência para além de qualquer imaginação, que ainda exista vida na degradação mais extrema” (AGAMBEN, 2008, p. 76). Uma ética como a que insinua Agamben parte do questionamento da cisão entre humano e inumano, exige questionar o limite do humano onde se pretende habitar a fim de pensar uma ética que não se reduza nem à lógica jurídica, nem às cisões biopolíticas, nem à lógica do dever-ser, ao problematizar o resíduo que é sempre deixado de fora por tais práticas. “O muçulmano, que é a formulação mais extrema da mesma, é o guardião do umbral de uma ética, de uma forma de vida, que começa onde acaba a dignidade” (AGAMBEN, 2008, p. 76). E Levi, ao ser testemunha do muçulmano, torna-se o cartógrafo de uma nova *terra ethica*, onde ao sujeito é negada a contingência, a possibilidade de não. Agamben busca problematizar o rompimento entre subjetivação e dessubjetivação, na qual a vida, como vimos, é tomada na experiência da negação do possível, da negação da contingência e da introdução à força do impossível no real. Peter Pal Pelbart resume essa nova dimensão de problematização, que é ao mesmo tempo uma denúncia da condição do sujeito contemporâneo:

Nas condições da pós-política contemporânea, dado o controle biopolítico da vida, assistimos, como no campo de concentração, ao “apagamento do sujeito como local de contingência”, ao seu desabamento no reino da necessidade, testemunhamos a redução da subjetividade à condição da mais crua objetividade dessubjetivada. No contexto contemporâneo, a vida nua dá a ler-se nesse rebaixamento da vida à sua mera atualidade, de onde foi evacuada a própria possibilidade (PELBART, 2014, p. 7).

4.2 OPUS DEI

Trata-se aqui de compreender o paradigma ontológico do comando, isto é, “a transformação do ser em dever-ser, que define tanto a ética quanto a ontologia e a política da modernidade” (AGAMBEN, 2012, p. 32). Por um lado, tomar-se-á a problematização da arqueologia do ofício em *Opus Dei* como via de acesso ao problema da relação entre um paradigma ético referente ao agir humano e os conceitos de ofício e liturgia, problematizados em *Opus Dei*⁶⁶; de outro lado, também se discutirá um paradigma ontológico coordenado pelos conceitos de efetualidade e operatividade. Nessa ocasião interessa identificar um limiar de

⁶⁶ “*Opus Dei* é termo técnico aparecido já no século VI para designar ‘o exercício da função sacerdotal de Jesus Cristo [...] na qual o culto público integral é praticado pelo corpo místico de Jesus Cristo, ou seja, pela Cabeça e pelos seus membros’” (AGAMBEN, 2012, p. 7).

indistinção entre ontologia e ética, entre ser e ação, entre ser e dever-ser, praticado pela instituição católica medieval. Nesse contexto, Agamben empreende uma curta arqueologia do vocábulo liturgia (*leitourgia*) e discute como seu significado moderno foi constituído passando pelos termos *Opus dei* e *Officium*, a fim de delimitar uma esfera de ação específica, um paradigma ético e ontológico.

A máquina bipolar da liturgia opera tendo como polos, de um lado, a epístola aos Hebreus, onde tem-se a imagem do mistério da ação sacrificial: o único sacrifício eficaz e não passível de repetição, em que Cristo é o único agente, sujeito da ação. Corresponde ao elemento objetivo da liturgia “o ‘*mysterium* do corpo místico’, cujo operador é a graça, que se manifesta nos carismas e age nos sacramentos *ex opere operato* (através da simples realização de certo ato)” (AGAMBEN, 2012, p. 32). De outro lado, a Carta de Clemente que corresponde à imagem do ministério da liturgia: a repetibilidade (*quotidie*) do sacrifício pelos bispos e presbíteros como agentes. “Trata-se do elemento subjetivo da liturgia: feito por meio da participação dos fiés, *ex opere operantis Ecclesiae*” (AGAMBEN, 2012, p. 32).

Em suma, “aquilo que define a liturgia cristã é [...] a tentativa aporética de identificar e articular coligadamente no ato litúrgico [...] mistério e ministério”. Isto é, fazer coincidir “a liturgia como ato soteriológico eficaz, e a liturgia como serviço comunitário dos clérigos” (AGAMBEN, 2012, p. 32). A genealogia dessa conexão entre doutrina do sacerdócio de Cristo e a prática celebrativa, apenas sumarizada por Agamben, se inicia nos textos do século II de Orígenes, passando pelos textos das *Constituições apostólicas* datadas do século III, e por textos do século IV como os de Epifânio, Ambrósio e Agostinho. No entanto, é no Concílio de Trento que essa genealogia tem seu ponto alto, sendo ali sancionado “para além de qualquer dúvida o caráter fundador e eterno do sacerdócio de Cristo, que se renova e perpetua na liturgia eucarística, em cuja celebração a Igreja se liga ao Cristo liturgo da Epístola aos Hebreus” (AGAMBEN, 2012, p. 28).

É com essa concessão aporética da “economia” trinitária, na qual Cristo age como “ecônomo” tanto da redenção quanto da glória do Pai, que se deve ler a doutrina da Epístola aos Hebreus, na qual Cristo se apresenta em vestes de leitourgos, de um sumo sacerdote que assume sobre si a “liturgia”, a prestação “pública” e “sacrificial” da redenção do gênero humano. (AGAMBEN, 2012, p. 31).

De maneira geral, o conceito de liturgia, como na Epístola de Paulo aos Hebreus, no contexto da doutrina do sacerdócio litúrgico de Cristo, funda a prática propriamente ritual-litúrgica que se desenvolve na igreja católica. No contexto do novo testamento a presença do termo é escassa e a princípio ele é mais largamente utilizado por Paulo, sobretudo na epístola

aos Hebreus. Nesta ocasião a liturgia desempenha um papel na elaboração de uma “teologia do sacerdócio messiânico de Cristo”. Em oposição ao “sacerdócio levítico”, representando a antiga aliança entre Deus e seu povo mediante a lei, Paulo afirma que Cristo representa a nova aliança, pois é ele o novo e eterno sacerdote e assume, portanto, a “liturgia”. Nesses dois sentidos é que se entende a ideia de que Cristo realiza a ação litúrgica perfeita e absoluta, realizada uma só vez. Essa *outra* liturgia fundada na nova aliança e no Cristo significa tanto a sua ação salvífica como o sacerdócio. Afirmações que só fazem algum sentido se colocadas em oposição ao sacerdócio levítico, à antiga lei:

Decisivo é que, enquanto os sacrifícios levíticos devem ser incessantemente repetidos e renovam todo ano a recordação dos pecados, o sacrifício da nova aliança advém, como o autor não se cansa de insistir, uma vez só e não pode ser de modo nenhum repetido. (AGAMBEN, 2012, p. 20-21).

O passo seguinte na arqueologia do termo ofício é a referência à epístola de Clemente à igreja de Corínto. É interessante salientar a via de acesso que Agamben escolhe para adentrar a carta de Clemente. Ele o faz por meio da tese de Rudolph Sohm, de que a carta de Clemente marca a transformação da igreja primitiva, de caráter carismático, em Igreja católica, mediante uma mudança no caráter litúrgico dos bispos e presbíteros. Agamben vai a essa carta tendo em vista as suspeitas de Sohm, para afirmar que é a primeira vez que o termo liturgia deixa de ser tematizado como uma preocupação pastoral e assume a forma de uma teorização da hierarquia eclesiástica. A carta foi escrita à igreja de Corinto em resposta a uma crise que envolvia a derrubada de alguns líderes (presbíteros) pelos fiéis da comunidade. Nesse contexto surge “a ideia de fundar a função dos presbíteros e dos bispos como uma ‘liturgia’ permanente que tem seu modelo no sacerdócio levítico” (AGAMBEN, 2012, p. 23).

De prestação pública ocasional, que não tem um titular específico no interior da comunidade, a liturgia começa a transformar-se em uma atividade especial, em um “ministério” que tende a definir como titular um sujeito particular: o bispo e os presbíteros na carta e, mais tarde, o sacerdote. (AGAMBEN, 2012, p. 24-25).

Clemente toma como fundamento teórico a epístola aos Hebreus de que falamos anteriormente; no entanto, não se trata de prescrever o sacerdócio de Cristo e as implicações desse novo sacerdócio no âmbito da salvação, mas da hierarquia que pode ser deduzida deste fato: o Cristo como fundamento da sucessão apostólica. A estratégia de Clemente é dizer que assim como no sacerdócio levítico havia uma hierarquia entre o sumo-sacerdote e a ordem dos levitas, assim Cristo como sumo-sacerdote possui para com seus discípulos uma ordem

hierárquica. Segundo Agamben, “Clemente institui uma relação paradigmática entre a ordem hereditária dos levitas e a da sucessão apostólica na Igreja” (AGAMBEN, 2012, p. 23).

Anacronicamente e em contradição com a Carta aos Hebreus, Clemente não leva em conta que o sacerdócio de Cristo vem para anular a lógica hierárquica, institucional e sacrificial do antigo sacerdócio. Não à toa, a tese de Sohm imputa a este texto, a esta estratégia, a entrada do direito canônico no seio da teologia e, portanto, demarca-se aqui o nascimento da instituição propriamente dita. O termo *leitourgia* vai caracterizar de maneira cada vez mais cristalizada um “ofício estável e vitalício, objeto de um cânone (*kanōn*) e de uma regra (*epinomē*, que a antiga versão latina da carta dá como *lex*)” (AGAMBEN, 2012, p. 24). O caráter sacrificial é o que está no centro da teologia do sacerdócio de Cristo. Sacerdote é aquele que, entre outros afazeres, é o responsável na tradição judaica e no velho testamento pelos sacrifícios religiosos, os sacrifícios dos animais em favor da ação salvífica e benevolente de Deus. Cristo, ao se oferecer como sacrifício singular e irrepitível (ele é verdadeiro animal, o verdadeiro cordeiro que deve ser sacrificado, o animal sem nenhuma mácula), é o último e integral sacerdote e o último e integral sacrifício.

A identificação da doutrina do sacerdócio de Cristo e a celebração eucarística, donde resulta a liturgia sacramental, não é dedutível dos textos de Paulo. É notável justamente a identificação da ideia presente nas Epístolas paulinas de Cristo como aquele que realiza a última liturgia sacrificial e salvífica, a hierarquização clerical e a liturgia operada pelos clérigos possuem o efeito eucarístico do evento irreproduzível do qual derivam. Acontece, portanto, uma “reatualização do sacrifício realizado por Cristo”. Paradoxo que se resume nas palavras de Agostinho: “imolado uma única vez [...] e, não obstante, é imolado diariamente” (AGAMBEN, 2012, p. 29).

O paradoxo da liturgia cristã é que ela, tomando por modelo de seu sacerdócio a ação litúrgica de Cristo *archiereus* e fundando as próprias celebrações sobre a Epístola aos Hebreus, comprometer-se-á a repetir um ato irrepitível, a celebrar o não celebrável. (AGAMBEN, 2012, p. 21).

O que está em jogo é a articulação da liturgia entendida como ministério, isto é, como prática específica, como modo de ação operado pela hierarquia clerical, e a liturgia como mistério, isto é, aquilo que tange de maneira geral aos efeitos e à eficácia dessa prática em suas operações salvíficas.

O problema, que não cessará de aparecer na história da Igreja como seu “mistério” central, é certamente aquele do modo como se devem entender a realidade e a eficácia

da liturgia sacramental e, ainda, como esse “mistério” pode tomar a forma de um “ministério”, que define a prática específica dos membros da hierarquia eclesiástica. (AGAMBEN, 2012, p. 29).

O caráter místico ou mistério em cheque no paradigma litúrgico refere-se aqui ao caráter sacrificial da liturgia, trata-se dos efeitos e da natureza da eficácia desse tipo de ação. A raiz dessa questão encontra-se na teologia trinitária. Em *O reino e a glória*, publicado dois anos antes de *Opus dei*, o problema que envolve essa categoria de *mistério* estava colocado em relação ao problema mais originário da trindade e sua resolução em termos de uma *oikonomia*. Nessa ocasião, a figura trinitária do Filho encontrava-se presa à aporia de ser participante da trindade imanente, isto é, o Cristo em sua relação com as outras pessoas da trindade, e ao mesmo tempo como aquele que opera a obra salvífica a partir da trindade econômica. O mistério aponta para essa aporia entre ser e ação, entre ser e práxis, que em *O reino e a glória* perpassava a economia.

A noção de mistério aparece para nomear esse eixo aporético que faz girar a *oikonomia* entre unidade e trindade, entre ser e práxis, no contexto de *O reino e a glória*. Agamben afirma que, “seja qual for o significado a atribuir ao termo *mysterion* e ao seu equivalente latino *sacramentum*, essencial aqui é que a economia divina tome a forma de um mistério” (AGAMBEN, 2012, p. 30). O Cristo, na medida que se apresenta como encarnação de Deus, herda o problema da *oikonomia* misteriosa. Isto é, o mesmo dispositivo ontológico que operava na economia, opera na liturgia da salvação. A cristologia trinitária, bem como a liturgia cristã, dividem um mesmo núcleo metafórico, isto é, partilham uma dupla metáfora em constante tensão e relação: de um lado, uma metáfora político-cultural de Cristo como operador da liturgia da redenção. De outro lado, uma metáfora econômico-administrativa de Cristo como operador do mistério divino da salvação.

A liturgia é o paradigma em que é rompido o nexos ético entre o sujeito e sua ação, através de uma doutrina da eficácia dos sacramentos *ex opere operato*, que, basicamente, estabelece “a independência da eficácia e da validade objetiva do sacramento do sujeito que o administra em concreto” (AGAMBEN, 2012, p. 33). Para Agamben, “a Igreja inventou o paradigma de uma atividade humana cuja eficácia não depende do sujeito que a põe em obra e que necessita dele, contudo, como de um ‘instrumento animado’ para realizar-se e tornar-se efetiva” (AGAMBEN, 2012, p. 41). O sacerdote é um instrumento animado, um sujeito paradoxal, pois nele “o *opus operantis* pode coincidir com o *opus operatum* somente na medida em que se distinguem e podem se distinguir somente na medida em que desaparecem nele” (AGAMBEN, 2012, p. 38). O que está em questão é o estatuto singular da ação sacerdotal que

acontece desde a cisão entre o *opus operatum*, que se refere aos “efeitos que dela derivam e a função que ela desempenha na economia divina”, e *opus operans*, entendida como “as disposições e as modalidades subjetivas através das quais o agente faz existir a ação”. Ou, em outras palavras, Agamben afirma que “trata-se de separar, em uma ação, sua realidade efetual tanto do sujeito que a realiza (sem que, por isso, ele seja exonerado de toda responsabilidade com respeito a ela) quanto do processo através do qual ela se realiza” (AGAMBEN, 2012, p. 37).

A *opus operatum* refere-se ao “ato sacramental em sua realidade efetual”, ao passo que o *opus operans* (ou *opus operantis*) designa a “ação enquanto é realizada pelo agente e é qualificada por suas disposições morais físicas” (AGAMBEN, 2012, p. 33). A doutrina responde assim ao problema, por exemplo, do batismo e de sua eficácia sacramental caso ministrado por alguém desqualificado ou ilegítimo. Agostinho, em querela com os donatistas, afirma que mesmo que ministrado por Judas se mantinha assegurada “a eficácia objetiva do sacramento e da ação sacerdotal para além das condições subjetivas que poderiam torná-los nulos ou ineficazes” (AGAMBEN, 2012, p. 34). Em Tomás de Aquino, a condição subjetiva não é condição de efetividade porque o sacerdote é causa instrumental de um ato de Cristo. O debate de referência é explícito: “causa instrumental não age em virtude de sua própria forma, mas somente em virtude do movimento que lhe foi imprimido pelo agente principal”. Conclui Agamben, demonstrando que tal paradigma fala ainda contemporaneamente: “como ocorre em toda instituição, trata-se de distinguir o indivíduo da função que exerce, de modo a assegurar a validade dos atos que ele realiza em nome dela” (AGAMBEN, 2012, p. 34).

O objetivo da distinção entre as expressões *opus operatum* e *opus operans* é distinguir na ação duas realidades. De um lado, a ação enquanto realidade efetual distinta do agente, considerando-se os efeitos que derivam da ação. De outro lado, a ação enquanto função a ser desempenha na economia divina. Isto é, as disposições e as modalidades subjetivas através das quais o sacerdote (agente) faz existir a ação (AGAMBEN, 2012, p. 37). *Opus Dei* é o modo de ação resultante dessa articulação (distintos e inseparáveis) entre *opus operatum* e *opus operans*. É a este modo de ação constituído nessa articulação que Agamben nomeia de efetualidade, isto é, um modo de ação, um *opus*, uma obra onde “o nexa ético entre o sujeito e a sua ação se quebra: determinante não é tanto a reta intenção do agente, mas só a função que a ação desempenha enquanto *opus Dei*” (AGAMBEN, 2012, p. 38).

A liturgia define assim uma esfera particular de ação, na qual o paradigma mistérico da Epístola aos Hebreus (*opus operatum* de Cristo grande sacerdote) e aquele

ministerial da Epístola de Clemente (o *opus operantis Ecclesiae*) coincidem e ao mesmo tempo se distinguem. (AGAMBEN, 2012, p. 38).

Liturgia expressa um campo de tensões polares, constituídas analogicamente por uma dupla dicotomia, logo, sem identidade substancial. A liturgia, quando pensada em sua dimensão ontológica, realiza a unidade entre trindade imanente/trindade econômica, expressa a vida interna à trindade, na medida em que Cristo é o liturgo e o sacerdote, *ex opere operato*.

4.3 LINGUAGEM

Busca-se aqui a delimitação do nexó ético em causa na ideia de espiritualidade anárquica, entendida desde o gesto de se desvencilhar do nexó cognitivo, que durante séculos dominou a reflexão sobre a linguagem e sua relação com as coisas e com as ações humanas.

Agamben, em *O sacramento da linguagem*, afirma que na cultura Ocidental há dois tipos fundamentais de experiência da palavra. O primeiro deles é o do tipo assertório, em que a linguagem “tem um valor essencialmente denotativo, cuja verdade, no momento de sua formulação, é independente do sujeito e se mede com parâmetros lógicos e objetivos (condições de verdade, não contradição, adequação entre palavras e realidade)” (AGAMBEN, 2011c, p. 68). Um segundo tipo é aquele em que a experiência da palavra é do tipo veridicional, remetendo ao conceito foucaultiano, para o qual o que está em jogo não é a verdade ou a falsidade de uma proposição, mas uma experiência com a palavra por meio da qual “o sujeito se constitui e se põe em jogo como tal, vinculando-se performativamente à verdade da própria afirmação” (AGAMBEN, 2011c, p. 68).

Aristóteles, segundo Agamben, é o principal responsável pela sobreposição da asserção sobre a veridicação na história da filosofia. Ele afirma que

Na tradição do Ocidente, foi Aristóteles a afirmar que a filosofia deve se ocupar apenas das proposições que podem ser verdadeiras ou falsas. Ainda que existisse, e exista, uma outra experiência da palavra: a da promessa, da oração, do comando, da invocação, e que foi excluída da reflexão filosófica. Naturalmente, isso não significa que não tenha continuado a agir: o direito e a religião se fundam sobre ela. (AGAMBEN, 2011b).

A lógica assertiva, ou a experiência assertiva da linguagem, tem como consequência, no campo da ética, por exemplo, o estabelecimento de um sistema de crenças pré-fixado, um sistema de lei como o kantiano. Por outro lado, a vinculação performativa que está em questão na veridicação é a revisitação, a partir de uma arqueologia do juramento, da teoria dos

performativos. “Eu juro” é um paradigma do problema mais geral que atravessa todo o pensamento agambeniano, isto é, o *experimentum linguae*, o “Eu falo”. Os performativos, para Agamben, “representam na língua o resíduo de um estágio (ou, então, a cooriginariedade de uma estrutura) no qual o nexo entre as palavras e as coisas não é do tipo semântico-denotativo, mas performativo, enquanto, assim como no juramento, o ato verbal efetiva o ser” (AGAMBEN, 2011c, p. 65).

Essa capacidade essencial dos enunciados performativos de realizar seu significado, de produzir imediatamente um fato e onde a pronúncia do sintagma contém a eficácia do ato, é decorrente da sua autorreferencialidade que suspende o caráter normal da linguagem de descrever um estado de coisas, de denotar, porque esse estágio performativo é anterior à distinção entre sentido e denotação. Dado que o enunciado performativo precisa de uma proposição denotativa, de um *dictum*, para que seja completo e eficaz, quando acompanhado de um performativo a proposição é revogada em seu caráter denotativo na medida em que o verbo performativo é que se torna o fator decisivo, e não “saber” se a proposição de fato denota aquilo que diz. Por exemplo, na proposição “não combaterei os troianos”, o modelo de verdade em voga é a verdade ou falsidade da asserção. Trata-se de averiguar a adequação entre essa frase e o que de fato se sucedeu. No entanto, na proposição “Eu juro! não combaterei os troianos”, é o engajamento daquele que enuncia que está em questão e se torna o fator decisivo. Logo, a afirmação de que a expressão performática é autorreferencial quer dizer que o enunciado “Eu juro” remete ao próprio fato de enunciar a relação daquele que enuncia com o enunciado:

o performativo substitui a relação denotativa entre palavra e coisa por uma relação autorreferencial que, excluindo a primeira, põe a si mesma como o fato decisivo. O modelo da verdade não é, nesse caso, o da adequação entre as palavras e as coisas, mas sim aquele performativo, no qual a palavra realiza inevitavelmente o seu significado. (AGAMBEN, 2011c, p. 66).

O que interessa a Agamben no performativo é esse acontecimento que acontece entre o ser vivente e os *shifters*, esse instante mesmo da tomada da palavra em primeira pessoa quando esse mesmo ser vivente está implicado no enunciado. Ao associar verificação e performativos não está em questão para Agamben se o falante tem autoridade para executar tal ato, nem se as circunstâncias do ato são apropriadas. Agamben afirma que

O que chamamos hoje de performativo em sentido restrito é, na linguagem, a relíquia dessa experiência constitutiva da palavra - a verificação - que se esgota com a sua pronúncia, porque o sujeito locutor não preexiste nem se vincula sucessivamente a

ela, mas coincide integralmente com o ato de palavra. (AGAMBEN, 2011c, p. 68).

A experiência que interessa a Agamben ressaltar com os performativos é esse instante que começa e termina na pronúncia do “eu”. A vinculação performativa à verdade de um enunciado implicado na verificação é a coincidência no instante que pronuncio “eu” entre ser vivente e o ser que fala. Entre a experiência da asserção e a da verificação está a tentativa de discernir a vinculação entre as palavras e a realidade, e entre as palavras e o ser do sujeito; assim, nas palavras de Paulo, retomadas por Agamben, se encontra a vinculação entre a boca e o coração no contexto da profissão de fé. Na experiência performativa da linguagem, trata-se aí da força da palavra, da força de realizar o que se diz.

Em *O uso dos corpos*, Agamben orienta sua arqueologia ontológica desde o enfrentamento com o que chamou de paradigma transcendental kantiano. Para o italiano, de forma inegável pode-se ver em Kant a colocação da “impossibilidade de uma filosofia primeira” (metafísica) como o *a priori* histórico ao qual ainda se está contemporaneamente submetido. No entanto, “Kant, no mesmo momento em que sancionava a impossibilidade da metafísica, procurou garantir sua sobrevivência entrincheirando-a na fortaleza do transcendental” (AGAMBEN, 2017b, p. 137). O transcendental que outrora designava o campo do ser é entrincheirado num sujeito cognoscente, deslocando o *a priori* histórico que articula linguagem e mundo do ser ao conhecimento. “A ontologia transforma-se, assim, em gnosiologia, e a filosofia primeira torna-se filosofia do conhecimento” (AGAMBEN, 2017b, p. 137).

Em face deste diagnóstico, Agamben se coloca numa linhagem filosófica juntamente a Nietzsche, Benjamin, Foucault e Benveniste, os quais buscam uma “saída com relação ao transcendental”, isto é, uma saída com relação ao sujeito de conhecimento, “deslocando para trás o *a priori* histórico, indo do conhecimento para a linguagem” (AGAMBEN, 2017b, p. 138). Portanto, trata-se de buscar um plano linguístico “outro” em relação ao plano das proposições significantes, um plano não reduzível ao conteúdo semântico. “O falante, ou o locutor, substitui, assim, o sujeito transcendental de Kant, e a língua assumiu o lugar do ser como o *a priori* histórico” (AGAMBEN, 2017b, p. 138). A saída com relação ao transcendental, ou, mais genericamente, a lida com a linguagem em seu caráter não-pressuponente, que nos legou a tradição kantiana mas que já fora inaugurada por Aristóteles e que tem seu ponto alto em Hegel, é dada, afirma Agamben, por

[...] filósofos não profissionais, como Nietzsche, Benjamin e Foucault, e, em sentido

diverso, um linguista como Émile Benveniste [...] deslocando para trás o *a priori* histórico, indo do conhecimento para a linguagem: com isso não se atendo ao plano das proposições significantes, mas isolando cada vez uma dimensão que questionava o puro fato da linguagem, o puro dar-se dos enunciados, antes ou para além do conteúdo semântico. (AGAMBEN, 2017b, p. 138).

Para Agamben, o transcendental, em sentido diverso ao kantiano, “deve indicar [...] uma experiência que se sustém somente na linguagem, um *experimentum linguae* [...], em que aquilo que se tem experiência é a própria língua” (AGAMBEN, 2005, p. 11). Em prefácio de 1989 à edição francesa de *Infância e história*, Agamben afirma o que seria seu problema mais fundamental, o *motivum* do seu pensamento e ao qual orienta suas pesquisas: o que significa “existe linguagem”, o que significa “eu falo”? (AGAMBEN, 2005, p. 12), e isso sobretudo quando os “objetos” dessa pesquisa, o ser-falante e o ser-dito, não são predicados reais, mas “predicados que transcendem toda categoria, ainda que persistindo em cada uma delas, [...] transcendem os próprios transcendentais e são implicados em cada um destes” (AGAMBEN, 2005, p. 13). Com essas referências, seja à lógica medieval ou à escolástica, Agamben quer apontar para uma problematização do pensamento como experiência da linguagem que se “arrisca em uma dimensão perfeitamente vazia”, na “pura exterioridade da língua” (AGAMBEN, 2005, p. 13), ou no ser bruto da linguagem⁶⁷, do qual fala Foucault. Para Agamben, um *experimentum linguae* desse tipo é a infância, na qual os limites da linguagem não são buscados fora da linguagem, na direção de sua referência, mas em uma experiência da linguagem como tal, na sua pura autorreferencialidade (AGAMBEN, 2005, p. 12). Trata-se, portanto, da experiência não de um objeto, mas da linguagem, e esta tomada não como proposição significativa, mas como o ter-lugar da linguagem, como experiência do “puro fato que se fale, que haja linguagem” (AGAMBEN, 2005, p. 12).

Um *experimentum* dessa natureza, afirma Agamben, “deve arriscar-se numa dimensão perfeitamente vazia na qual não encontra diante de si senão a pura exterioridade da língua, aquele ‘*étalement du langage dans son être brut*’ de que fala Foucault” (AGAMBEN, 2005, p. 13). Agamben encontra na delimitação da dimensão arqueológica feita por Foucault, e mais especificamente dos conceitos de enunciado, *a priori* histórico e arquivo, o nível ao qual é possível referir-se hoje a uma ontologia, a uma filosofia primeira, isto é, problematizar a articulação entre linguagem e mundo, realizando tal problematização não por um sujeito de

⁶⁷ “A partir do século XIX, a literatura repõe à luz a linguagem no seu ser: não, porém, tal como ela aparecia ainda no final do Renascimento. Porque agora não há mais aquela palavra primeira, absolutamente inicial, pela qual se achava fundado e limitado o movimento infinito do discurso; doravante a linguagem vai crescer sem começo, sem termo e sem promessa. É o percurso desse espaço vão e fundamental que traça, dia a dia, o texto da literatura” (FOUCAULT, 1999, p. 61).

conhecimento, mas numa experiência em que a linguagem não esteja reduzida ao plano das proposições significantes. Nesse sentido, a linguagem tomada no nível da sua existência é aquilo que atravessa a arqueologia dos saberes de Foucault, bem como arqueologia filosófica de Agamben, como lugar próprio de um *experimentum linguae* e lugar por excelência do próprio pensamento: um experimento que consiste em questionar-se “como ter experiência não de um objeto mas da própria linguagem?” (AGAMBEN, 2005, p. 12).

Como dito anteriormente, para Agamben interessa inquirir a linguagem omitida na ideia de transcendental kantiana. O argumento é o de que, se em Kant, para operar o experimento da razão pura, foi necessário colocar em suspenso a razão e a sensibilidade, para considerar apenas o que poderia ser conhecido *a priori*, então para Agamben “o experimento da razão pura não pode ser outro senão um *experimentum linguae*, que se funda na possibilidade de nominar tais objetos transcendentais por meio do que Kant chama de ‘conceitos vazios sem objeto’” (AGAMBEN, 2005, p. 12). Tais conceitos vazios, sem objeto, infere Agamben em consonância com os linguistas contemporâneos, são aqueles termos que não têm nenhuma referência, em clara alusão a Benveniste. Para este, a língua dispõe de formas vazias no que toca à referencialidade, onde aquele que as enuncia delas se apropria para definir a si mesmo como “eu” e, ao mesmo tempo, para instalar na instância do discurso o seu interlocutor – o “tu”. As formas linguísticas vazias de referência, das quais fala Benveniste, são por ele denominadas indicadores de subjetividade.

A esfera da enunciação, tomada entre Foucault e Benveniste, é sem dúvida um aspecto fundamental da filosofia de Agamben, na medida em que é nela que se desenrola a relação entre subjetividade e linguagem e na qual, em última análise, se encontra ancorado o projeto ontológico e ético do italiano. Especificamente no caso de *O que resta de Auschwitz*, é a problematização do sujeito do enunciado a questão que estrutura a hipótese de uma “nova terra ética” a partir do paradigma de Auschwitz. A esfera da enunciação permite separar no enunciado o que é dito do fato de isso “ter um lugar”. É precisamente esse ter-lugar, esse acontecimento da linguagem, que está em pauta em *O que resta de Auschwitz*, o ter lugar de uma língua como evento de uma subjetividade.

Agamben se pergunta:

Certamente, o isolamento da esfera da enunciação permite distinguir pela primeira vez, em um enunciado, o que é dito do fato de ele ter lugar; mas não é, precisamente por isso, que a enunciação representará a identificação, na linguagem, de uma dimensão não semântica? (AGAMBEN, 2008, p. 140)

Neste caso não se trata de problematizar o conceito de homem tomado sob o problema dos limites e do ter-lugar da linguagem, como é o caso no conceito de infância. Aqui, trata-se de tomar esse ter-lugar da linguagem como espaço de constituição da subjetividade. É, portanto, nessa dimensão não-semântica, que em outros contextos ele nomeará também de zona de não conhecimento, que o problema da ética e da subjetividade vão ser desenvolvidos. Na perspectiva da linguística moderna, língua e discurso são cindidos absolutamente, sem passagem ou comunicação, no sentido que de não há nada na língua que a faça ser posta em funcionamento no discurso. Um hiato os separa. No entanto, seguindo Benveniste, trata-se de afirmar que a língua dispõe de indicadores de enunciação, de *shifters* “capazes de permitir que o indivíduo se aproprie da língua para pô-la em funcionamento” (AGAMBEN, 2008, p. 120). Com efeito, o *eu* como pronome fundante da subjetividade “significa a pessoa que enuncia a presente instância de discurso que contém eu” (BENVENISTE *apud* AGAMBEN, 2008, p. 120). A dimensão não-semântica à qual faz alusão Agamben se refere justamente a esse que nos indicadores - signos vazios (sem referência na realidade) - se põe como locutor na instância do discurso:

Os pronomes pessoais, tais indicadores da subjetividade, são fundamentais para Benveniste, eles são o primeiro ponto de apoio da relação entre subjetividade e linguagem. Estes pronomes possuem sua singularidade porque eles não remetem nem a um conceito nem a um indivíduo, e sim à instância de discurso [...]. *Eu* não é nem uma noção, nem uma substância, e, no discurso, a enunciação colhe o que se diz, mas o puro fato de que se está dizendo isso, o acontecimento – evanescente, por definição – da linguagem como tal (AGAMBEN, 2008, p. 140).

Esta mesma dimensão do acontecimento da linguagem, o fato de dizer e não o que se diz, o ter-lugar do discurso e não as proposições ou frases que possam compô-lo, é na perspectiva agambeniana o fundamento dessa outra arqueologia que propõe e que problematiza a partir de Benveniste e Foucault, para citar somente dois exemplos importantes. Para o italiano Foucault realiza, à sua maneira, o projeto benvenistiano de uma metassemântica via uma semântica da enunciação, na medida que toma o enunciado como uma “função de existência” (FOUCAULT, 2008a, p. 98), como um objeto indefinível que não se reduz às proposição ou frases e tão pouco se identifica com elas, mas que se relaciona com “o puro fato de tais proposições e tais discursos terem lugar”, “o fora da linguagem”, “o fato bruto da sua existência” (AGAMBEN, 2008, p. 141).

Na medida em que a enunciação não se refere a um texto, e sim a um puro acontecimento da linguagem (na terminologia dos estóicos: não ao dito, mas ao

dizível que permanece não dito), o seu território nunca poderá coincidir com um nível definido da análise linguística (a frase, a proposição, os atos ilocucionários etc.), nem com os âmbitos específicos configurados pelas ciências, mas representa muito mais uma função que pode gravitar sobre cada um dos mesmos (AGAMBEN, 2008, p. 141).

A novidade do método foucaultiano consistiria em não ter deduzido o ter lugar da linguagem de um sujeito pressuposto à própria linguagem. O sujeito é uma função. Com isso não se incorre nos prejuízos modernos de identificar o sujeito como o indivíduo proferidor do discurso. O “Eu falo” estaria nessa perspectiva desvinculado de um sujeito que é titular da linguagem. Os enunciados em suas diversas modalidades, ao contrário, apontariam para dispersão do sujeito em suas múltiplas possibilidades de status e posições (FOUCAULT, 2008a, p. 61).

Não é preciso, pois, conceber o sujeito do enunciado como idêntico ao autor da formulação, nem substancialmente, nem funcionalmente. Ele não é, na verdade, causa, origem ou ponto de partida do fenômeno da articulação escrita ou oral de uma frase; não é, tampouco, a intenção significativa que, invadindo silenciosamente o terreno das palavras, as ordena como o corpo visível de sua intuição; não é o núcleo constante, imóvel e idêntico a si mesmo de uma série de operações que os enunciados, cada um por sua vez, viriam manifestar na superfície do discurso. É um lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes. (FOUCAULT, 2008a, p. 107).

Por meio das ênfases dadas por Agamben em *O que resta de Auschwitz*, não é de se surpreender que seu real interesse se volte para o problema da subjetividade e da ética em relação à arqueologia foucaultiana e à dimensão dos enunciados, mais precisamente, para as implicações éticas da teoria dos enunciados:

Preocupado em cancelar e em despsicologizar o autor, em identificar já na neutralização da pergunta ‘quem fala?’ algo semelhante a uma ética imanente à escritura, só mais tarde ele começou a medir todas as consequências que a dessubjetivação e a decomposição do autor possam trazer para o próprio sujeito (AGAMBEN, 2008, p. 143).

A hipótese de Agamben é que justamente o cancelamento ou o esvaziamento do sujeito como pressuposto da aparição dos enunciados em sua positividade impediu Foucault de problematizar as implicações da relação entre o indivíduo vivente e o lugar vazio do sujeito no âmbito dos enunciados. Aquele, portanto, que ocupa o vazio do sujeito ficaria ofuscado. Claro, trata-se de uma maneira retórica de impor seu próprio problema à pesquisa foucaultiana. O limite da arqueologia foucaultiana e da metassemântica de Benveniste que interessa formular é que o sujeito da enunciação, cuja dispersão funda a possibilidade de uma metassemântica dos

saberes e constitui os enunciados em um sistema positivo, não pode tomar a si mesmo como objeto, não pode enunciar-se. Por isso, não pode haver arqueologia do sujeito da mesma forma como há arqueologia dos saberes.

Por arquivo, Foucault entende de maneira geral o domínio dos enunciados (articulados a *à priori* históricos, a diferentes tipos de positividades e formações discursivas), ou, de maneira mais sucinta, o “sistema geral de formação e transformação dos enunciados” (FOUCAULT, 2008a, p. 148). O arquivo, em *Arqueologia do saber*, se encontra entre a língua como sistema de construção das frases e o *corpus* como conjunto do já dito. Na perspectiva de Agamben é a “massa do não-semântico, inscrita em cada discurso significante como função da sua enunciação, a margem obscura que circunda e limita toda concreta tomada de palavra” (AGAMBEN, 2008, p. 145). Se Agamben está correto e a pesquisa arqueológica de Foucault se ocupa do arquivo como relação entre o fora e o dentro da linguagem, entre a função enunciativa e o discurso, entre o não dito e o dito, Agamben em contrapartida busca pensar o testemunho como relação entre o fora e o dentro da língua, entre o dizível e o não dizível em toda língua, entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer. Trata-se não mais de inquirir como os saberes resultam da dinâmica entre os enunciados e o que eles enunciam, mas de questionar o sujeito como articulação entre potência e impotência de dizer no contexto da relação entre enunciação e o plano da *langue*. Delimitando o lugar da sua própria pesquisa, Agamben se propõe não a problematizar os enunciados em sua relação com os discursos em ato, com o já dito, mas os enunciados em relação à língua.

Imaginemos agora repetir a operação de Foucault, fazendo com que deslize na direção da língua, que se desloque para o plano da língua o canteiro que ele havia criado entre a *langue* e o conjunto dos atos de palavra, ou melhor, entre a língua e o arquivo. (AGAMBEN, 2008, p. 146).

A busca por pensar a enunciação no plano da língua como equivalente à problematização do sujeito no plano da possibilidade (e da impossibilidade), pela qual se interessa Agamben, parece ser o desdobramento e a problematização ontológica da questão de Benveniste. Para este,

o ato individual pelo qual se utiliza a língua introduz em primeiro lugar o locutor como parâmetro nas condições necessárias da enunciação. Antes da enunciação, a língua é senão possibilidade da língua. Depois da enunciação, a língua é efetuada em uma instância de discurso (BENVENISTE, 1989, p. 83-84).

Agamben parece, portanto, se situar entre a língua e esse “antes” a que Benveniste

alude, e que Agamben toma como um fora da linguagem. E nesse “antes” no qual se encontra somente uma possibilidade inscreve uma “cisão que a divide em uma possibilidade e uma impossibilidade, em uma potência e uma impotência, e, nessa cisão, situa o sujeito” (AGAMBEN, 2008, p. 146). Logo, se em Foucault o fazer aparecer o nível dos enunciados em sua positividade teve o custo de deixar eclipsado o sujeito, é este mesmo que será trazido ao primeiro plano pelo italiano via problematização do testemunho:

Enquanto a constituição do arquivo pressupunha deixar de fora do jogo o sujeito, reduzindo a simples função ou a uma posição vazia, e o seu desaparecimento no rumor anônimo dos enunciados, no testemunho a questão decisiva se torna o lugar vazio do sujeito (AGAMBEN, 2008, p. 146).

Para Agamben, a esfera da enunciação permite separar no enunciado o que é dito do fato de “ter um lugar”. Em *O que resta de Auschwitz*, ele afirma

Certamente, o isolamento da esfera da enunciação permite distinguir pela primeira vez, em um enunciado, o que é dito do fato de ele ter lugar; mas não é, precisamente por isso, que a enunciação representará a identificação, na linguagem, de uma dimensão não semântica? (AGAMBEN, 2008, p. 140).

Na perspectiva da linguística moderna, língua e discurso são cindidos absolutamente, sem passagem ou comunicação, no sentido que de não há nada na língua que a faça ser posta em funcionamento no discurso. Um hiato os separa. Esse hiato é aquele mesmo sobre o qual Foucault já se debruçava em *As palavras e as coisas* ao afirmar a “indelével abertura” entre ser do homem e ser da linguagem, abertura na qual se fala e existe.

A única coisa que, por ora, sabemos com toda a certeza é que jamais, na cultura ocidental, o ser do homem e o ser da linguagem puderam coexistir e se articular um com o outro. Sua incompatibilidade foi um dos traços fundamentais de nosso pensamento. (FOUCAULT, 1999, p. 468).

A imagem da mosca presa num copo de vidro, que Agamben aproveita de Wittgenstein, é esclarecedora em relação a essa condição do ser vivente na linguagem que Agamben quer precisar. Segundo a leitura do italiano, o pensamento contemporâneo já se deu conta da inevitabilidade do copo, isto é, da linguagem à qual se acha aprisionado: a preexistência e a anonímia da função significante constituem o pressuposto que antecipa desde logo o homem falante em relação ao qual parece não haver saída (AGAMBEN, 2017a, p. 31).

Desse modo, a tarefa filosófica não está relacionada com fazer da linguagem um objeto: na leitura proposta da metáfora, o copo não é um objeto mas aquilo por meio do qual

os objetos aparecem. Trata-se de ver e expor os limites daquilo por meio do qual as coisas aparecem, ou seja, o desafio é responder se “é possível um discurso que, sem ser uma metalinguagem nem mergulhar no indizível, diga a própria linguagem e exponha seus limites?” (AGAMBEN, 2017a, p. 31). É a essa tarefa que Agamben se vincula a partir do pensamento platônico, sobretudo em torno da noção de “coisa mesma”, que se encontra na base da teoria das ideias platônicas, visando traçar toda uma tradição baseada na “aceitação sem reserva da anonímia da linguagem” (AGAMBEN, 2017a, p. 31), em oposição à tradição aristotélica. Nesse projeto, é de suma importância que se compreenda essa anonímia que descreve “a situação do *lógos* na *arché*” (AGAMBEN, 2017a, p. 29).

De todo modo, importa que o *a priori* histórico, ao qual contemporaneamente se está submetido de acordo com Agamben, seja compreendido a partir da ideia de que “não há nome para o nome, não há metalinguagem, nem uma forma de uma voz insignificante” (AGAMBEN, 2017a, p. 30). Para Agamben é somente a partir dessa anonímia da linguagem que uma experiência dos limites da linguagem (um pensamento do fora, segundo Foucault) pode operar⁶⁸.

Se Deus era o nome da linguagem, “Deus está morto” pode significar apenas: já não existe nome para a linguagem. E homem é lançado na linguagem sem ter uma voz ou uma palavra divina que lhe garantam uma possibilidade de escapar ao jogo infinito das proposições significantes. [...] O que as gerações passadas pensaram como Deus, ser, espírito inconsciente, nós o vemos pela primeira vez limpidamente o que são: nomes da linguagem. (AGAMBEN, 2017a, p. 30).

4.4 ONTOLOGIA

Inquirir a linguagem ao nível de sua existência é a maneira de Agamben de se confrontar com os limites da linguagem, sem recair, contudo, naquilo que, segundo ele próprio, constitui e define a própria linguagem, a sua estrutura pressuponente. Isso importa na medida em que a pergunta pela vinculação entre ética e linguagem, em Agamben, implica uma triangulação com a ontologia.

Nesse sentido, a chamada digressão da carta VII de Platão tem um papel estratégico no pensamento de Agamben. Nela está contido o problema arcaico da filosofia ao qual sempre de novo é preciso se confrontar, a anonímia da linguagem. O que é evidenciado por Agamben é o estágio último (ou primeiro) dos cinco estágios que esboçam a teoria do conhecimento de

⁶⁸ “Se toda palavra humana pressupusesse desde logo outra palavra, se o poder pressuponente da linguagem nunca tivesse fim, então não poderia haver experiência dos limites da linguagem.” (AGAMBEN, 2017a, p. 31).

Platão, em que a coisa pode ser conhecida em seu ser mesmo (*tò on*), a “coisa mesma” (*pragma auto*). Se Foucault interpreta esse quinto grau de conhecimento como o resultado dos exercícios, da fricção, da *tribè*, do vai e vem em relação às outras formas de conhecimento, Agamben busca precisar do que se trata “a coisa mesma” em direção à linguagem. Se a estratégia de Foucault ao abordar a carta é deslocar a prática filosófica da aquisição de um conjunto de discursos e de conhecimentos, e aproximá-la da exigência de exercícios e práticas de si, Agamben pretende se deslocar dos mesmos alvos, mas buscando a especificidade do fazer filosófico num certo *uso* aberto pelo reconhecimento do caráter pressupponente que o constitui.

Para Agamben, Platão foi o primeiro a tematizar especificamente o poder pressupponente da linguagem ao tematizar a “coisa mesma” (*to pragma auto*). No acontecimento da linguagem, a “coisa mesma” é o que é cindido em sujeito e predicado. Isto é, havendo linguagem, há a articulação entre um “ser sobre o qual se diz” e uma determinação que dele se diz. A significação linguística neste sentido é dizer “sobre” um sujeito, é dizer-algo-sobre-algo, e é exatamente isso que define a linguagem como pressupponente para Agamben. Foucault recusa a escrita por sua vinculação às fórmulas, ao conhecimento, às *matemas*, porque fixam o que é da ordem da prática. Para Agamben, a recusa à escrita e ao conhecimento “formulado” tem a ver com uma fragilidade constitutiva à linguagem e que o debate sobre “a coisa mesma” traz à tona. Tal fragilidade é expressa, de um lado, na vinculação necessária entre a coisa mesma e a linguagem e, por outro, pela inadequação que mantém com ela: “a coisa mesma transcende a linguagem ao mesmo tempo que só existe na linguagem. A coisa mesma é a coisa da linguagem” (AGAMBEN, 2017a, p. 18), não é algo que possa ser pressuposto e substantivado como fundamento. “Ela é a própria dizibilidade, a própria abertura que está em questão na linguagem, que é a linguagem, e que na linguagem constantemente supomos e esquecemos, talvez porque ela própria é, em seu íntimo, esquecimento e abandono de si” (AGAMBEN, 2017a, p. 18). A fraqueza da linguagem é a sua estrutura pressupponente, o poder de pressupor a ideia que está relacionada à cognoscibilidade do ente em questão na linguagem. O ser não é o pressuposto da linguagem e do processo de conhecimento, aquilo “pelo qual” o ser é conhecível, apesar de na linguagem a “coisa mesma” ao ser enunciada ser sempre pressuposta e objetificada.

Essa fragilidade é também problematizada por Agamben ao tratar dos fatos constitutivos da linguagem que funcionam como limites irreduzíveis à ciência da linguagem, segundo o linguista Jean-Claude Milner. O primeiro deles é o *factum loquendi*, e se refere ao

fato bruto de que existe linguagem e que supõe nada mais que a existência de seres falantes. Tal fato não é o problema da linguística, mas seu axioma. O segundo fato constitutivo é o *factum linguae*, seguido ao postulado da existência da linguagem, e refere-se ao fato de que os seres falantes operam uma língua e que é possível discernir entre as diferentes línguas e suas propriedades. Por fim, há o *factum grammaticae*. Se o objeto da linguística se encontra na relação entre esses dois últimos, o objeto próprio da filosofia é o fato bruto de que existe linguagem, o *factum loquendi*, do qual o linguista lança mão como um axioma, como um pressuposto.⁶⁹

Milner, ao tratar dos nomes e dos termos, introduz, segundo Agamben, pela primeira vez no debate linguístico a anonímia e a insubstancialidade do ser linguístico, ao enunciar o teorema: “o termo linguístico não tem nome próprio” (AGAMBEN, 2017a, p. 63). E é justamente nessa anonímia do ser da linguagem que a filosofia se encontra e pode pensar a existência pura da linguagem:

Se o termo linguístico não fosse anônimo, se estivéssemos desde sempre nomes para o nome, então encontraríamos sempre coisas com suas propriedades reais, e não existiria jamais um ponto em que se interrompe a possibilidade de dar nomes (isto é, de atribuir propriedades). (AGAMBEN, 2017a, p. 63).

Em contraste a esse paradigma anômico, encontra-se Aristóteles. Segundo Agamben, foi ele quem de fato determinou a ontologia ocidental, localizando a função especial da “coisa mesma” no interior de uma teoria do conhecimento que vai determinar a ontologia bem como a antropogênese (o tornar-se humano do ser vivente), a política e a ética como dimensões atravessadas pela estrutura pressuponente da linguagem. Para Benveniste o pronome “eu” cinde-se, por um lado, como aquilo que significa o pressuposto não-linguístico, aquilo que a linguagem não pode dizer, mas apenas mostrar (modelo para existência e denotação). Por outro lado, o pronome eu designa o sujeito sobre o qual se diz algo na linguagem, isto é, como aquilo que aparece na relação do pre-su-posto não-linguístico com a linguagem. Para Agamben há uma correspondência entre linguagem e ontologia na medida que, na dupla significação do pronome, ele afirma, “exprime-se assim a fractura originária do ser em essência e existência, sentido e denotação, sem que a sua relação jamais surja como tal” (AGAMBEN, 1993, p. 76).

⁶⁹ “A filosofia é a tentativa de expor esse pressuposto, de tomar consciência do significado do fato que é falar” (AGAMBEN, 2017a, p. 57). “A filosofia se ocupa da pura existência da linguagem, independente de suas propriedades reais” (AGAMBEN, 2017a, p. 57). “Não existe nem pode existir para a filosofia uma essência da linguagem (nem, conseqüentemente, uma gramática filosófica), porque sua tarefa se esgota na exposição de sua existência” (AGAMBEN, 2017a, p. 58).

O “dispositivo ontológico aristotélico” opera via cisão, dividindo e articulando o ser, e é através dessa análise que o italiano busca traçar as implicações e problematizações nos mais diversos campos: estética, política, ética, literatura, cinema. Em *Categorias*, e sobretudo na distinção entre substância primeira e segunda, é onde se pode identificar o gesto teórico que determina sobremaneira a ontologia posterior. Em primeiro lugar, é a partir dessa cisão que a relação e a opacidade entre ontologia e lógica, entre ontologia e linguagem, que Aristóteles deixa como herança à filosofia ocidental, é instalada. A passagem clássica onde Aristóteles desenvolve tal distinção já foi largamente debatida pela tradição filosófica: por substância, fundamentalmente e primeiramente, “diz-se daquilo que nunca se predica de um sujeito, nem em um sujeito” (ARISTÓTELES, 1985, p. 48). Por substância segunda, entende-se a categoria que contém as substâncias primeiras. Para o estagirita, os termos são cindidos em nome próprio ou dêitico, que opera como substância primeira, dos outros nomes que o qualificam, as substâncias segundas. É em *Categorias* que Agamben identifica a impossibilidade de separar os gêneros da predicação e os gêneros do ser que marca toda a ontologia e a metafísica ocidental (AGAMBEN, 2017b, p. 140-141). Isso que dizer que, chamado em causa do ponto de vista da linguagem, o ser cinde-se desde o início em um ser existitivo (a existência, a *ousia* primeira) e um ser predicativo (a *ousia* segunda, que se diz dele). Nesse sentido, é a implicação histórica entre linguagem e ontologia que não pode ser perdida de vista, “o ser é constitutivamente algo que ‘se diz’ e ‘significa’” (AGAMBEN, 2017b, p. 144), e na onto-logia não se trata de outra operação do que aquela de “recolher e articular os entes por meio das palavras” (AGAMBEN, 2017b, p. 141). Trata-se de destacar, no funcionamento da linguagem, o que a palavra pressupõe como seu referente. Para Agamben, “basta haver linguagem, e a coisa nomeada acaba pressuposta como o não-linguístico ou o não relacionado com o qual a linguagem estabeleceu sua relação” (AGAMBEN, 2017b, p. 143).

Esse não-linguístico pressuposto é, segundo a perspectiva ontológica, a subjetivação do ser como *hypokeimenon*, que Agamben traduz por sujeito, *subiectum*, aquilo que jaz debaixo ou no fundo, ou ainda, “aquilo que tendo sido pré-su-posto, jaz debaixo” (AGAMBEN, 2017b, p. 143). Pressuposição, segundo Agamben, indica o sujeito em sua concepção mais fundamental, isto é, como o “sobre o qual” se diz e que não pode ser dito sobre algo (AGAMBEN, 2017b, p. 143).

O ser, nessa implicação com a linguagem, é sempre cindido. De um lado, o ser existitivo, o existencial, a substância primeira, a potência; de outro lado, o ser predicativo, a substância segunda, o ato. Há, portanto, no dispositivo aristotélico, sempre o ser pressuposto

como sujeito, como ser nomeado de um existente singular e aquilo que se diz com base nesse pressuposto. “O ser é aquilo que é pressuposto à linguagem que o manifesta, aquilo sobre cuja pressuposição se diz aquilo que se diz [...]. A relação pré-su-ponente é [...] a potência específica da linguagem humana” (AGAMBEN, 2017b, p. 143). Em segundo lugar, é Aristóteles quem estabelece “o primado da determinação subjetiva da *ousia*” (AGAMBEN, 2017b, p. 144) ao afirmar que o ser se apresenta senão na forma da subjetivação: “a *ousia* primeira é o que não se diz sobre a pressuposição de um sujeito nem está em um sujeito, porque ela mesma é o sujeito que é pré-su-posto - como puramente existente - como aquilo que jaz sob toda predicação” (AGAMBEN, 2017b, p. 143). Na relação entre ser e linguagem, o ser é pressuposto como um *hypokeimenon*, que Agamben traduz como “um existente singular que jaz-debaixo-e-no-fundo” (AGAMBEN, 2017b, p. 142), e neste sentido, “a articulação realizada pela linguagem pré-su-põe sempre uma relação de predicação com respeito a um sujeito, um existente que jaz-debaixo-e-no-fundo” (AGAMBEN, 2017b, p. 141). Aqui pode ficar mais clara a importância e o sentido do conceito de “pressuposição”: o termo indica “o sujeito em seu significado original: aquilo que, jazendo antes e no fundo, constitui o ‘sobre o qual’ (sobre cujo o pressuposto) se diz e que não pode, por sua vez, ser dito sobre algo” (AGAMBEN, 2017b, p. 143). Há, portanto, uma implicação entre linguagem e ontologia com base nessa estrutura de subjetivação/pressuposição. Ou ainda, “é na estrutura da pressuposição que se articula o vínculo entre ser e linguagem, ontologia e lógica, que constitui a metafísica ocidental” (AGAMBEN, 2017b, p. 143).

Esquemáticamente, podemos dizer que o dispositivo ontológico aristotélico condensa um horizonte que passa pela teologia, por Kant e vai até Hegel, em cuja obra a filosofia é integrada a essa estrutura pressupponente de diferentes modos. A partir de Aristóteles o que está em jogo é transformar o *factum loquendi* em uma essência linguística universal, e esta transformação foi a linha mestra que Agamben desenvolveu em sua genealogia do dispositivo ontológico que vai dos conceitos de “coisa mesma” à substância primeira, e, posteriormente, na teologia cristã, à hipóstase. Milner, por sua vez, se orienta por essa vertente platônica que, segundo Agamben, “introduz na teoria dos nomes, pela primeira vez na história dos nomes, pela primeira vez na linguística, o princípio da impossibilidade da metalinguagem” (AGAMBEN, 2017a, p. 63). A grande diferença entre Platão e Aristóteles é que aquele reconhecia a “fragilidade da linguagem” e buscava tratar as hipóteses sem transformá-las no fundamento do pensamento. Platão remete a “coisa mesma da linguagem” à sua dizibilidade, e, logo, nunca a reduz ou a identifica à própria linguagem. Aristóteles, por sua vez, ao eliminar

a “coisa mesma” faz daquilo que é pressuposto sempre que há linguagem, isto é, faz do sujeito, o fundamento mesmo do conhecimento e do conhecer.

O esforço de Platão é dizer que a coisa mesma da linguagem é a própria linguagem, a dizibilidade, o meio no qual ela se desenrola, e não “outra coisa”, e que não é algo diferente da própria linguagem que se coloca como fundamento real da significação. A fraqueza da linguagem é não conseguir dizer a dizibilidade, é a fraqueza de sempre pressupor a cognoscibilidade do ente que busca conhecer. Para Platão o que é pressuposto é a ideia, aquilo que é precedido do adjetivo *autos*, o próprio. O próprio, a ideia, não se refere a um objeto sensível, ao *hypokeimenon*, mas ao evento da linguagem. Assim, “só apagando o poder pressuponente da palavra é possível que ela permita que a coisa muda apareça: a própria coisa e a própria linguagem estão, nesse ponto, em contato - unidas apenas por um vazio de significação e de representação” (AGAMBEN, 2017b, p. 155):

Trata-se, pois, uma vez reconhecido o poder pressuponente do *logos* - que transforma a realidade que o pensamento deve alcançar no referente dado de um nome ou de uma definição -, de reconhecer e eliminar as hipóteses pressupostas, servindo-se da linguagem de maneira não pressuponente, ou seja, não referencial. (AGAMBEN, 2017b, p. 154-155).

Uma ética sem pressupostos, uma forma-de-vida, assim como uma espiritualidade anárquica, deve partir, portanto, da anonímia da linguagem, da ideia de que é sem nome a abertura do evento antropogênico entre homem e linguagem.

A relação que persegue Agamben é aquela que não se confunde nem com a relação que se estabelece entre os polos da cisão do ser em essência-sentido/existência-denotação, nem se trata tampouco da relação entre o ser pressuposto não-linguístico e o sujeito linguístico. De fato, busca-se um plano de problematização que vai do não-linguístico ao seu ser na linguagem, isto é, como o não-linguístico se expõe na linguagem. “Não o não-linguístico, objeto sem relação de uma pura ostensão, nem o seu ser na linguagem como que é dito na proposição, mas o ser-na-linguagem-do-não-linguístico, a própria coisa” (AGAMBEN, 1993, p. 76).

4.5 TESTEMUNHO

Em *O que resta de Auschwitz*, o testemunho aparece como uma modalidade enunciativa entre essa potência de dizer, anterior à língua, e o acontecimento da linguagem, o ter lugar da linguagem. Tal relação, insiste, só pode aparecer como contingência, isto é, por meio de uma impossibilidade de dizer, um poder não-ser. Como efeito, o sujeito é a

possibilidade de que a língua não exista, isto é, o sujeito é ou está na contingência da língua, ou ainda em referência a *Infância e história*, afirma que o homem é o vivente que tem a língua porque pode sua in-fância (AGAMEN, 2008, p. 147). Apesar da obscuridade de tais afirmações, elas são fundamentais para o pensamento agambeniano e querem mostrar que o homem, por possuir infância, implica que não está desde sempre na língua, que não é desde sempre falante, isto é, que deve sempre novamente dizer eu, deve constituir-se como sujeito na linguagem (AGAMBEN, 2005, p. 64).

Tomando distância da arqueologia de Foucault que, ao problematizar a relação entre o nível dos enunciados e os discursos, pôde abrir mão de problematizar o problema da subjetividade, do sujeito do enunciado e deixá-lo em sua posição vazia, Agamben quer perscrutar o nível dos enunciados quanto ao que ele chama de “ter-lugar da linguagem com a língua”, isto é, a relação entre língua e arquivo. Neste caso, a subjetividade aparece enquanto “aquilo que atesta, na própria possibilidade de falar uma impossibilidade de palavra”, isto é, como testemunha que “pode falar por quem não pode falar” (AGAMBEN, 2008, p. 147).

Trata-se de apontar dois movimentos que não podem identificar-se e tampouco separar-se substancialmente em um sujeito. Neste ponto se insere toda a problemática que envolve o conceito de auto-afeição, de viés espinosista, ao qual retornaremos a seguir. De todo modo, trata-se de uma “indivisível intimidade” entre potência e impotência de dizer à qual Agamben nomeia de testemunho. Por um lado, o testemunho é a possibilidade que adquire realidade por meio de uma impossibilidade de falar. Por outro, o testemunho é a impossibilidade que adquire realidade por meio de uma possibilidade de falar. O testemunho em relação à língua diz que só através de uma impotência tem lugar uma potência de dizer, de modo que isto implica a abertura de uma dimensão do dizer que não é aquela da verdade factual nem do conhecimento. O testemunho em sua verdade e autoridade não está na relação entre o dito e os fatos, nem entre a memória e o acontecido. Ele se refere ao limiar entre ética e linguagem onde se instala o testemunho, o limiar onde fala-se “em nome de um não poder dizer”, na medida em que a linguagem está referida ao ser sujeito (não-linguístico) pressuposto no ser-dito sujeito (linguístico). Ou seja, articulação entre o ser vivo e o ser que fala, de modo que ao mesmo tempo que “não há lugar a partir do qual, no ser vivo ou na linguagem, possamos alcançar um ponto em que uma forma de articulação de fato aconteça” (AGAMBEN, 2008, p. 132), também não há coincidência entre linguagem e voz, onde o ser vivo é palavra. No entanto, “é precisamente essa impossibilidade de unir o ser vivo e a linguagem, a *phoné* e o *lógos*, o não-humano e o humano [...] que permite o testemunho” (AGAMBEN, 2008, p. 132-133).

Esta tese que faz confluír linguagem, ética e recusa do marco moderno do sujeito de conhecimento destaca o testemunho como configuração de uma modalidade enunciativa ética. Nas palavras de Agamben, “a intimidade que traduz a nossa não-coincidência conosco mesmos, é o lugar do testemunho. O testemunho tem lugar no não-lugar da articulação. No não-lugar da Voz não está a escritura, mas a testemunha” (AGAMBEN, 2008, p. 133).

Agamben destaca uma das razões que pode impelir um deportado, diante da experiência do campo de concentração, a sobreviver: tornar-se uma testemunha. O que Agamben busca delimitar é o espaço da relação consigo que precisa justificar sua própria existência. É com esta questão de caráter certamente ético que Agamben abre *O que resta de Auschwitz* e, de certa forma, orienta a fenomenologia do testemunho em Primo Levi, o que ele empreende em analogia com a problematização da estrutura da subjetividade e das implicações do testemunho como um enunciado ético. Tornar-se uma testemunha é este procedimento ético que é o suporte para inquirir o ter-lugar de uma língua como evento subjetivo. O modo de acesso é a obra e a vida de Primo Levi, na medida em que o que parece interessar a Agamben é que Primo Levi é uma testemunha, isto é, de fato é um ex-deportado que quer escrever para testemunhar sobre sua experiência, ao mesmo tempo que, ao testemunhar, ainda problematiza o próprio status daquele que testemunha. Além disso, o testemunho de Levi é caro a Agamben pelo fato dele ser o único a se propor a testemunhar pelo muçulmano, pelo não-humano.

A pergunta fundamental é: o que acontece no indivíduo, no ser vivo singular, no infante, “no momento em que se diz eu, em que se torna falante?” (AGAMBEN, 2008, p. 125). O pressuposto é, portanto, que “a passagem da língua ao discurso é um ato paradoxal, que implica ao mesmo tempo uma subjetivação e uma dessubjetivação” (AGAMBEN, 2008, p. 120). Assim, o indivíduo desobjetiva-se enquanto indivíduo real para se tornar sujeito da enunciação (ao identificar-se como o eu, puro *shifter* vazio). Ao dizer, ao enunciar, isto é, ao tomar os indicadores de subjetividade, ao dizer *eu*, o indivíduo expropria-se “de qualquer realidade referencial, para deixar-se definir unicamente pela relação pura e vazia com a instância de discurso” (AGAMBEN, 2008, p. 121). Todo *eu* já é um *outro* em relação ao indivíduo.⁷⁰ Neste sentido, é na *intimidade* entre o sujeito da enunciação e o indivíduo que se define o espaço próprio da ética. Agamben afirma ainda que “no presente absoluto da instância do discurso, subjetivação e dessubjetivação coincidem em todos os pontos, e tanto o indivíduo em carne e osso quanto o sujeito da enunciação calam totalmente” (AGAMBEN, 2008, p. 121).

O *eu* é uma realidade puramente discursiva, vazia, que não se refere nem ao ser vivo

⁷⁰ “Eu, com respeito ao indivíduo que lhe empresta a voz, é sempre *outro*” (AGAMBEN, 2008, p. 121).

singular, nem a um conceito. Agamben não toma a subjetividade a partir do marco moderno da consciência, ou o *eu* como uma “unidade que transcende a totalidade múltipla das vivências” (AGAMBEN, 2008, p. 125), ou como “um ponto firme subtraído ao oceano em movimento das sensações e dos estados psíquicos” (AGAMBEN, 2008, p. 125), e isso porque “a consciência não tem outra consistência senão a de linguagem” (AGAMBEN, 2008, p. 126). A formulação de Benveniste é precisa: “é na instância do discurso na qual *eu* designa o locutor que este se enuncia como sujeito. É, portanto, verdade ao pé da letra que o fundamento da subjetividade está no exercício da língua” (AGAMBEN, 2008, p. 125). Trata-se, portanto, de questionar as consequências da subjetivação, isto é, do espaço entre o ser falante e o ser vivo que o sujeito constitui, não em direção ao seu funcionamento na estrutura das línguas, mas em direção ao ser vivo. O eu é este limiar entre as “funções vitais” e a “história interior”, entre o “tornar-se falante do ser vivo e o sentir vivo do ser falante” (AGAMBEN, 2008, p. 128). Entre essas duas dimensões, há uma intimidade: um proximidade que ao mesmo tempo continua distante, elementos distintos que se misturam mas nunca se tornam identidade” (AGAMBEN, 2008, p. 128).

Para Agamben as categorias modais - possibilidade, impossibilidade, contingência, necessidade - são operadores ontológicos mediante os quais se decide no campo da subjetividade sobre o humano e o inumano, sobre fazer viver e deixar morrer biopolítico. As categorias modais “cindem e separam em um sujeito o que ele pode do que ele não pode, o ser vivo em relação ao ser que fala, o muçulmano em relação à testemunha” (AGAMBEN, 2008, p. 148). Os operadores ontológicos da subjetivação são a possibilidade e a contingência, mediante os quais o ser é constituído na sua subjetividade. Os operadores da dessubjetivação, isto é, os operadores da destruição da possibilidade e da contingência como meios da subjetivação, são a impossibilidade e a necessidade. Portanto, de um lado, o ser na sua subjetividade como um mundo que é sempre *meu* mundo em oposição a um mundo que nunca é *meu* mundo, pois nele não há possibilidade, mas ser na sua pura substancialidade e compacidade.

As categorias modais - como operadores do ser - nunca estão, porém, frente ao sujeito como algo que ele poderia escolher ou recusar, nem como tarefa que ele poderia decidir - ou não - assumir em momento privilegiado (AGAMBEN, 2008, p. 148).

O sujeito, neste sentido, é o campo de forças atravessado pelos processos historicamente determinados de subjetivação e de dessubjetivação, pelos processos de possibilidade/impossibilidade, contingência/necessidade. O objetivo de Agamben é

problematizar a subjetividade e o sujeito como resultado de uma operação ontológica dual, que consiste numa exclusão-inclusiva: diferença e integração de uma impossibilidade e de uma possibilidade de dizer, de uma dessubjetivação e uma subjetivação, de uma co-criação e uma criação, de uma inumanidade e uma humanidade. Assim, “todo testemunho é um processo ou um campo de forças percorrido sem cessar por correntes de subjetivação e dessubjetivação” (AGAMBEN, 2008, p. 124).

O testemunho em Levi é constituído por um paradoxo, por uma lacuna entre as testemunhas autênticas e as testemunhas integrais. De um lado há aquela testemunha que é o sobrevivente e que de alguma forma “usufrui” do privilégio de ter sobrevivido. De outro lado, há aquele que viveu a experiência “até o fundo” dela, mas não pode testemunhar. De um lado, aqueles que por “prevaricação, habilidade ou sorte” não tocaram o fundo da experiência, e por isso nunca saberão o que ela foi. De outro, aquele que “fitou a górgona, não voltou para contar ou voltou mudo” (AGAMBEN, 2008, p. 42). Nesta medida, o testemunho dos sobreviventes exige um discurso que pretende se articular sobre uma falta.

As “verdadeiras testemunhas”, as “testemunhas integrais” são as que não testemunharam, nem teriam podido fazê-lo. São os que “tocaram o fundo”, os muçulmanos, os submersos. Os sobreviventes, como pseudo-testemunhas, falam em seu lugar, por delegação: testemunham sobre um testemunho que falta. (AGAMBEN, 2008, p. 43).

No entanto, não se trata de falar “pelos” muçulmanos, na medida que o que está em jogo é justamente o limite da experiência daquilo que não pode ser testemunhado senão pela afirmação da sua própria impossibilidade, o que está em jogo é a dialética entre o testemunho e a impossibilidade de testemunhar. “A única prova admissível de que matava [a câmara de gás] é dada pelo fato de se estar morto. Mas, estando morto, não se pode testemunhar que se está assim por efeito da câmara de gás” (AGAMBEN, 2008, p. 44).

Aquilo de que dá testemunho não pode ser já língua, já escritura: poder ser somente um não-testemunhado. Isso é o som que provém da lacuna, a não-língua que se fala sozinho, de que a língua responde, em que nasce a língua. E é sobre a natureza deste não testemunhado, sobre a não língua que é preciso interrogar-se. (AGAMBEN, 2008, p. 47).

Isto é, a “impossível dialética entre o sobrevivente e o muçulmano, a pseudo-testemunha e a testemunha integral, entre o homem e o não-homem” (AGAMBEN, 2008, p. 123-124). De um lado, o sobrevivente que pode falar e não tem nada a dizer, de outro, aquele que tem muito a dizer pois tocou o “fundo”, mas não pode falar. Assim, o testemunho conjuga

duas impossibilidades de testemunhar, ou, dito de outra forma, a língua para testemunhar deve dar lugar a uma dupla não-linguagem. De um ponto de vista, a língua da testemunha integral, onde a língua não significa (como aquela palavra quase inaudita *mass-Klo* ou *matisko*).⁷¹ De outro, a língua não pode significar porque aqueles que poderiam se imputar tal desafio, ou não voltaram ou não podem efetivamente fazê-lo. Movimento que vai da língua da testemunha integral até “à pura indecidibilidade das letras (*m-a-s-s-k-l-o*, *m-a-t-i-s-k-l-o*)” (AGAMBEN, 2008, p. 48), à língua da testemunha autêntica, que tenta dizer a impossibilidade de dizer, que vai em direção à não-linguagem do sem língua, da testemunha integral, daquele que não pode testemunhar. Para Agamben é importante mostrar que o som sem sentido da testemunha integral é um enunciado, logo, é voz de algo ou alguém que não pode articular um *lógos*. No testemunho, a língua julga transcrever um sinal a partir do não testemunhado, que não é a palavra do não testemunhado (*m-a-s-s-k-l-o*, *m-a-t-i-s-k-l-o*), mas a palavra da língua que não quer significar, mas testemunhar.

Trata-se de delimitar essa “lacuna” que constitui a linguagem humana a meio caminho da voz e do *lógos*, e ao mesmo tempo a dialética do testemunho (testemunha integral - testemunha autêntica). Não se trata somente de indicar a voz-infância, mas voz-*zoè*. A lacuna ou a cisão que perfaz a linguagem humana, cinde a vida e coloca o discurso ético no “espaço entre” ser-vivo e ser-que-fala. Posto isso, é possível entender o sentido em que Agamben entende a experiência de Auschwitz como a representação singular do rompimento entre subjetivação e dessubjetivação, na medida que é a experiência da negação do possível, da negação da contingência e a introdução violenta do impossível no real, logo, a experiência da necessidade mais absoluta. Em outras palavras, o não sujeito produzido por Auschwitz, o muçulmano, é a anulação da contingência (poder não ser), submetido integralmente a uma necessidade [não (poder não ser)]. “O muçulmano, produzido por Auschwitz, é a catástrofe do sujeito que daí resulta, sua anulação como lugar da contingência e sua manutenção como existência do impossível” (AGAMBEN, 2008, p. 149).

Ademais, não existe um sujeito do testemunho em sentido próprio, visto que os sobreviventes não são as verdadeiras testemunhas. No testemunho o mudo e o falante, o não-homem e o homem ingressam em uma zona de indistinção na qual é impossível estabelecer a posição de sujeito (AGAMBEN, 2008, p. 124). Destarte, “sujeito do testemunho é quem dá testemunho de uma dessubjetivação” (AGAMBEN, 2008, p. 124).

⁷¹ Faz referência a uma criança, Hurbinek, talvez nascida em Auschwitz, que era incapaz de falar.

Que falar, dar testemunho significa entrar em um movimento vertiginoso em que algo (...) se dessubjetiviza integralmente e emudece, e algo se subjetiviza e fala, sem ter - propriamente - nada a dizer (falo de coisas [...] que eu mesmo não experimentei). (AGAMBEN, 2008, p. 124).

O paradoxo é, pois, que só há testemunho onde há a possibilidade de dizer, e, simultaneamente, só há testemunho onde há dessubjetivação. Só pode existir o testemunho de Levi porque este pode dizer, subjetivar-se em discurso. Ao mesmo tempo que Levi só é uma testemunha porque pode falar a partir da dessubjetivação que implica a relação com o muçulmano. Enfim, na medida que o muçulmano é a testemunha integral, não há separação entre muçulmano e sobrevivente. Ainda sobre tal paradoxo, tanto o testemunho como o conceito de autor repetem a mesma estrutura dual, o mesmo dispositivo de inclusão/exclusão.

Há na língua latina três termos que expressam a ideia de testemunho: tutor, vendedor, conselheiro (AGAMBEN, 2008, p. 149-151), todas elas derivações do termo *auctor*, ratificando sobretudo a necessária implicação dual que carrega. O termo latino *auctor* se refere àquele que fornece um complemento de validade ou autoridade a alguém despossuído de tais atributos, tem-se aí a ideia de “integração de um ato imperfeito”. Em segundo lugar, o termo *auctor* aparece vinculado ao de vendedor (quem aconselha ou persuade) em uma transferência de propriedade, na medida que o vendedor é aquele no qual se funda o direito de propriedade do proprietário, é aquele que autoriza e dá legitimidade ao que possui a propriedade. Isto é, “o vendedor é denominado *auctor*, pois a sua vontade, integrando-se com a do comprador, convalida e legitima a propriedade” (AGAMBEN, 2008, p. 149). O termo *auctor* é utilizado também para denominar aquele que dá conselho, isto é, aquele que complementa a vontade hesitante de um sujeito e que o possibilita decidir-se. Por fim, pode significar testemunha e a estrutura pressuponente se repete entre *testis* e *supertes*, pois

se *testis* indica a testemunha enquanto intervém como terceiro na disputa entre dois sujeitos, e *supertes* é quem viveu até o fundo uma experiência, sobreviveu à mesma e pode, portanto, referi-la aos outros, *auctor*, indica a testemunha enquanto o seu testemunho pressupõe sempre algo (...) que lhe preexiste, e cuja realidade e força devem ser convalidadas ou certificadas. (AGAMBEN, 2008, p. 150).

Temos em comum em todos esses casos - vendedor, conselheiro, testemunha -, portanto, um “ato de autor”. Isto é, um ato que, assim como o ato de criação na concepção clássica, não poderia se dar a partir do nada, criar, pôr-em-ser, dar existência, fazer crescer (*augere*), mas antes, pressupõe um ser incompleto, uma matéria informe. Quer dizer, na ideia de autor e de criação está em jogo “uma dualidade essencial, em que são integradas e passam

a valer uma insuficiência ou uma incapacidade” (AGAMBEN, 2008, p. 150), e é somente nessa diferença, nessa “unidade-diferença” entre a testemunha e o muçulmano que, segundo Agamben, pode surgir o testemunho:

Todo criador é sempre co-criador, todo autor, co-autor. E assim como o ato do *auctor* completa o do incapaz, dá força de prova ao que, em si, falta, e vida ao que por si não poderia viver, pode afirmar, ao contrário, que é o ato imperfeito ou a incapacidade que o precedem e que ele vem a integrar que dá sentido ao ato ou à palavra do *auctor*-testemunha. (AGAMBEN, 2008, p. 151).

Retomando a discussão do paradoxo entre muçulmano e testemunha, em primeiro lugar o muçulmano é o não-homem, aquele que não pode testemunhar, ao mesmo tempo que o que não pode testemunhar é a testemunha verdadeira: o muçulmano é a testemunha integral. Expressa-se nesse paradoxo, portanto, a mesma estrutura dual problematizada em torno do conceito de *auctor*. Assim como na relação entre o menor e o tutor, quando este é constituído pela impotência daquele, a relação entre muçulmano e testemunha manifesta a diferença e a integração de uma impossibilidade de dizer e uma possibilidade de dizer. Em ambos os casos, “é o sujeito que dá testemunho de uma dessubjetivação” (AGAMBEN, 2008, p. 151). No segundo viés do paradoxo, onde “o homem é aquele que pode sobreviver ao homem”, novamente vê-se repetir a estrutura de pressuposição: “muçulmano e testemunha, humano e inumano, são coextensivos e, contudo, não coincidentes, divididos e, apesar disso, inseparáveis” (AGAMBEN, 2008, p. 152). Neste caso, o paradoxo aponta para o fato que o homem é quem sobrevive ao não homem, e vice-versa. Isto é, “a sobrevivência da testemunha no confronto com o inumano é função da sobrevivência do muçulmano no confronto com o humano” (AGAMBEN, 2008, p. 152).

Partindo da ideia blanchotiana de que o que pode ser infinitamente destruído é o que pode sobreviver infinitamente a si mesmo, Agamben afirma que o sujeito ético, tomando o paradigma da testemunha, “é o ser que falta a si mesmo e consiste unicamente neste faltar-se e na errância que isso abre” (AGAMBEN, 2008, p. 137).

O homem está sempre, portanto, para alguém ou para além do humano; é o umbral central pelo qual transitam sem cessar as correntes do humano e do inumano, da subjetivação e da dessubjetivação, do tornar-se falante por parte do ser vivo, e do tornar-se vivo por parte do *lógos*. Tais correntes coexistem, mas não são coincidentes, e a sua não-coincidência, a sutilíssima divisória que as separa, é o lugar do testemunho. (AGAMBEN, 2008, p. 137).

A vergonha, segundo Levi, é o sentimento dominante entre os sobreviventes à

experiência do campo de concentração nazista, e nela está em jogo a auto-afeição que caracteriza o sujeito de uso, bem como o afeto privilegiado a partir do qual pode-se perceber o caráter dessubjetivante que atravessa o sujeito. A vergonha é ainda a imediata continuação da zona cinzenta à qual se referia Levi ao tentar descrever o testemunho como aquele discurso que não visa o julgamento. Assim como o testemunho aponta para uma prática discursiva que é não-jurídica, que não busca reconstituir fatos, aponta também para uma lida com uma zona de não responsabilidade, isto é, busca se ater “conscientemente ao inexplicável, rejeitando temerariamente qualquer explicação” (AGAMBEN, 2008, p. 94). A vergonha corresponde a essa dimensão consigo mesmo que não é da ordem do domínio de si, do estabelecimento do justo e do injusto, mas que é da ordem da perda de si mesmo que é um estar entregue a uma *zoè*, a uma “zona inassumível”. A vergonha é o testemunho que não se expressa por palavra porque toca o limiar com o inumano, em que o rubor das bochechas é a expressão desse limiar.

A hipótese de Agamben é que *Auschwitz* e o testemunho de Levi apontam para uma ruptura e falência do paradigma ético do século XX, ou seja, a falência da ética do século que se inaugura com a superação nietzschiana do ressentimento (AGAMBEN, 2008, p. 104). Para Agamben, a “crítica da moral judaico-cristã realiza-se em nosso século em nome da capacidade de assumirmos integralmente o passado, de libertarmo-nos de uma vez por todas da culpa e da má consciência” (AGAMBEN, 2008, p. 104). Para Levi,

a impossibilidade de querer o eterno retorno de Auschwitz tem, para ele, outra e bem diversa raiz, que implica uma nova, inaudita consistência ontológica do acontecido. Não se pode querer que Auschwitz retorne eternamente, porque, na verdade, nunca deixou de acontecer, já se está repetindo sempre. (AGAMBEN, 2008, p. 106).

O problema ético tem a forma de uma zona com o inumano, “um ser para além da aceitação e da rejeição, do eterno passado e do eterno presente – um acontecimento que eternamente volta, mas que, precisamente por isso, é absoluta e eternamente não-assumível” (AGAMBEN, 2008, p. 107). A vergonha, neste sentido, é análoga essa zona, “é como se o rubor nas bochechas sinalizasse que, por um momento, se roçou o limite, que se tocou, no ser vivo, algo como uma nova matéria ética” (AGAMBEN, 2008, p. 109).

Em *O que resta de Auschwitz*, Agamben faz uma curta fenomenologia da vergonha. Para Levinas, “ela fundamenta-se na impossibilidade do nosso ser de dessolidarizar-se de si mesmo, na sua absoluta incapacidade de romper consigo próprio” (AGAMBEN, 2008, p. 109). Envergonhar-se é ser entregue a um inassumível, não no sentido de algo que nos está alheio de maneira exterior, mas como uma alteridade da ordem da intimidade e de uma certa privacidade,

como é o caso da vida biológica. No caso da vergonha “o eu é ultrapassado e superado pela sua própria passividade, pela sua sensibilidade mais própria; contudo, esse ser expropriado e dessubjetivado é também uma extrema e irreduzível presença do eu a si mesmo” (AGAMBEN, 2008, p. 110). No limite da consciência onde ela desmantela-se, remete-se ao “fato de já não ser meu tudo o que me é absolutamente próprio” (AGAMBEN, 2008, p. 110).

Na vergonha, o sujeito não tem outro conteúdo senão a própria dessubjetivação, convertendo-se em testemunha do próprio desconcerto, da própria perda de si como sujeito [...]. Esse duplo momento, de subjetivação e de dessubjetivação, é a vergonha. (AGAMBEN, 2008, p. 110).

No caso de Heidegger a vergonha é a “tonalidade emotiva que atravessa e determina o seu ser inteiro” (AGAMBEN, 2008, p. 110), um “sentimento ontológico”, um sentimento que se passa entre o homem e o ser. Também neste caso, trata-se de uma alteridade inassumível. “A vergonha, é, ao mesmo tempo, passividade e atividade, ser olhado e olhar” (AGAMBEN, 2008, p. 111), a experiência de assistir ao próprio ser visto.

Ela é nada menos que o sentimento fundamental do ser sujeito, nos dois sentidos - pelo menos na aparência - opostos do termo: ser sujeitado e ser soberano. Ela é o que se produz na absoluta concomitância entre subjetivação e uma dessubjetivação, entre um perder-se e um possuir-se, entre uma servidão e uma soberania. (AGAMBEN, 2008, p. 112).

No contexto da problematização da estrutura originária da subjetividade, o fenômeno da vergonha aparece como a tonalidade afetiva – “um ser entregue a uma passividade inassumível” (AGAMBEN, 2008, p. 115). Problema este que equivale, segundo Agamben, ao que em Espinosa foi problematizado no conceito de auto-afeição e que em Kant reaparece no conceito de tempo, ambos no esforço de descrever a estrutura da subjetividade.

O argumento é que se o tempo é a forma do sentido interno, onde o sentido interno é aquela intuição de nós mesmos e do nosso estado interno (KANT, 2001, A23), então é no tempo que “nos intuímos apenas tal como interiormente somos afetados por nós mesmos” (KANT, 2001, A115). Pensar o tempo implica uma automodificação, uma auto-afeição, uma passividade com respeito a si mesmo. Passividade que não se reduz à receptividade do que é externo, na medida em que tudo se desenrola no interior do sujeito, “atividade e passividade devem coincidir, e o sujeito passivo deve ser ativo com respeito à própria passividade” (AGAMBEN, 2008, p. 114). Nesse caso, o sujeito “sente ativamente o seu ser passivo” (AGAMBEN, 2008, p. 114). O argumento de Agamben, portanto, é que só há o sentimento de

vergonha lá onde há auto-afeição, nem na passividade nem na atividade, mas quando há prazer (isto é, auto-afeição), como no caso da sexualidade grega entre homens, onde a eticidade da relação entre eles estava onde o sujeito passivo não sentisse prazer ou, como afirmou Foucault, não participasse da “comunidade de prazer”, na medida que, parece querer afirmar Agamben, onde há prazer, há implicação do sujeito consigo mesmo, há auto-afeição.

Em Espinosa, o problema da auto-afeição sobre o qual Agamben retorna inúmeras vezes refere-se ao conceito de causa imanente, onde agente e paciente coincidem:

A coincidência de agente e paciente em um sujeito não tem a forma de uma identidade inerte, mas de um movimento complexo de auto-afeição, no qual o sujeito constitui - ou mostra - a si mesmo como passivo (ou ativo), de modo que atividade e passividade nunca possam ser separados, mostrando-se como distintas na sua impossível coincidência em um eu. (AGAMBEN, 2008, p. 116).

O eu que é o resto do movimento de auto-afeição, “o que se produz como resto no duplo movimento - ativo e passivo - da auto-afeição” (AGAMBEN, 2008, p. 116), segundo a pista de Espinosa, corresponde à afirmação de que “a subjetividade tem, constitutivamente, a forma de uma subjetivação e de uma dessubjetivação” (AGAMBEN, 2008, p. 116). Tanto a subjetividade como a passividade estão articuladas em cisões que não saem de si mesmas. De um lado, “um polo puramente receptivo”, o muçulmano. De outro, “um polo ativamente passivo”, a testemunha. Entre eles, “a forma de uma intimidade, da entrega de si a uma passividade, de um fazer-se passivo, em que os dois termos ao mesmo tempo se distinguem e se confundem” (AGAMBEN, 2008, p. 115).

É neste sentido que Agamben pode afirmar categoricamente a analogia entre a vergonha, aspectos da fenomenologia e do pensamento de Kant e de Espinosa, tendo em vista a produção de uma auto-afeição. O que lhe permite formular a hipótese de que a subjetividade se configura, portanto, como vergonha, auto-afeição, um resto: “O rubor é o resto que, em toda subjetivação, denuncia uma dessubjetivação e, em toda dessubjetivação, dá testemunho de um sujeito” (AGAMBEN, 2008, p. 116). A tentativa é, pois, problematizar a ética no âmbito que se procura responder por sua dessubjetivação.

4.6 SUJEITO DE USO

O fato do qual todo *discurso* sobre ética deve partir é aquele de que não existe nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico que o homem deveria cumprir ou realizar. Essa é a única razão pela qual qualquer coisa como uma ética pode existir: pois é claro que se o homem fosse

ou devesse ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não haveria qualquer experiência ética possível – não haveria senão deveres a cumprir. (AGAMBEN, 1993, p. 38).

Os modos de viver dos seres humanos não se fundam numa essência, não respondem a um destino, nem mesmo coincidem com o dever. Mesmo que seja possível num discurso sobre a ética estabelecer deveres, destino, essência, estes se fundam no próprio discurso, na medida que tais categorias só existem no discurso (apesar de terem sua dinâmica de funcionamento compreendida a partir do poder).

Agamben quer problematizar a ontologia, o dispositivo ontológico a partir do qual esses discursos são e foram fundados. Agamben se interessa não pela vinculação dos discursos aos sujeitos, como faz Foucault, mas pela vinculação da linguagem com essa não necessariedade, com esse fora da linguagem que ainda não foi capturado pela máquina bipolar, ele se ocupa com esse lugar aonde não se estabeleceram as estratégias de comando. O italiano pretende levar tal projeto a cabo tanto problematizando as estratégias ontológicas mais gerais e mais fundamentais do pensamento ocidental, como apontando a importância da construção de uma ontologia que escape às estratégias de comando até então postas.

Na genealogia do cuidado de si empreendida por Foucault em *A hermenêutica do sujeito*, o primeiro material analisado é o *Alcibiades* de Platão. É justamente por meio deste texto, ao qual Foucault retornará inúmeras vezes durante os anos 1980, que Agamben problematizará a relação entre cuidado de si e uso de si, bem como a decisão de Foucault pelo cuidado, deixando “na sombra” a dimensão do uso de si, na qual, segundo Agamben, está em jogo nada menos que a “dimensão primária em que se constitui a subjetividade” (AGAMBEN, 2017b, p. 54).

Como vimos, a questão crucial que Foucault dirige ao diálogo platônico é, partindo do imperativo de que “é preciso ocupar-se consigo”, o que é, ou, quem é esse “si mesmo”? Essa pergunta responde a um contexto maior: o que devo fazer para governar bem, de modo que a questão ética surge a partir de uma demanda política de *Alcibiades*. Esse é sem dúvida um critério para a escolha desse diálogo em específico por Foucault, posto que nele se vinculam de forma paradigmática governo de si e dos outros, bem como a reciprocidade e inseparabilidade entre política e ética. Cuidar de si não é simplesmente conhecer a si, como pode-se deixar entrever na primeira parte do diálogo. Não se trata de conhecer suas capacidades, suas limitações, a natureza da alma e os perigos das paixões, pois a questão presente neste diálogo platônico que interessa a Foucault é, primeiramente, qual é essa outra relação consigo mesmo que não é da ordem do conhecimento, mas do cuidado que se pode

estabelecer consigo mesmo, problema que ele perseguirá até suas últimas obras. Em segundo lugar e de forma mais específica, trata-se de questionar no diálogo sobre quem é esse “si” que deve cuidar de si mesmo, isto que é ao mesmo tempo sujeito e objeto do cuidado. Foucault desdobra o imperativo: “tens que ocupar-te contigo mesmo: és tu que te ocupas; e, não obstante, tu te ocupas com algo que é a mesma coisa que o sujeito que ‘se ocupa com’, ou seja, tu mesmo como objeto” (FOUCAULT, 2006a, p. 66).

A resposta de Sócrates a esse questionamento não causa espanto nem mesmo àqueles que apenas se aproximam da filosofia platônica: o objeto e sujeito do cuidado, aquilo com que o “eu” deve se ocupar, é a alma. Se o ponto de chegada do debate sobre o que é o si mesmo implicado no cuidado de si nos soa quase óbvio, o que de fato interessa a Foucault se encontra na trajetória até tal resposta, pois nela está a problematização do estatuto do sujeito. Da perspectiva de Agamben, trazer à baila tal diálogo problematizado por Foucault tem outro objetivo: o estatuto de tal sujeito do cuidado no *Alcibiades* é perpassado pela noção de uso (*Chrésis*), como já dito, fundamental para a ontologia agambeniana e deixada às sombras por Foucault.

Para que Alcibiades compreendesse o imperativo ético-político do cuidado de si, Sócrates lançou mão da distinção entre aquele que usa algo ou alguém, daquilo que é usado por algo ou alguém. Pode-se dar como exemplo a própria conversa entre Sócrates e Alcibiades, o uso da linguagem, a ligação entre a noção de sujeito e linguagem⁷²:

Sócrates: É Sócrates quem fala?

Alcibiades: Perfeitamente.

Sócrates: E Alcibiades escuta?

Alcibiades: Sim.

Sócrates: E para conversar, Sócrates se vale da palavra?

Alcibiades: É evidente.

Sócrates: Logo, consideras a mesma coisa conversar e fazer uso da palavra?

Alcibiades: Perfeitamente.

Sócrates: Não difere o que usa alguma coisa da coisa por ele usada? (PLATÃO, 2007, 129b,c, p. 276).

Trata-se de destacar o sujeito de “uso”. De início, a questão se mostra simples quando

⁷² “Quando se diz – ‘Sócrates fala a Alcibiades’ -, o que isto quer dizer? A resposta é dada: quer dizer que Sócrates se serve da linguagem. Este simples exemplo é ao mesmo tempo muito significativo. A questão colocada é a questão do sujeito. ‘Sócrates fala a Alcibiades’, o que isto quer dizer, pergunta Sócrates, ou seja, qual é o sujeito que está suposto quando se evoca esta atividade da palavra que é a de Sócrates em relação a Alcibiades? Trata-se, conseqüentemente, de fazer passar, para uma ação falada, o fio de uma distinção que permitirá isolar, distinguir, o sujeito da ação e o conjunto de elementos (palavras, ruídos, etc.) que constituem esta própria ação e permitem efetua-la. Trata-se, em suma, se quisermos, de fazer aparecer o sujeito na sua irredutibilidade.” (FOUCAULT, 2006a, p. 68-69).

na relação de uso há uma “mediação instrumental”. Os exemplos são os do sapateiro e do citarista, onde ficam bem distintos aquele que se utiliza do instrumento, seja para produzir um sapato ou uma música, daqueles instrumentos usados para produzir (martelo, cítara). No entanto, se nos detivermos mais atentamente nos mesmos exemplos, a “mediação instrumental” pode ser desativada na medida em que estão em uso mais do que a cítara ou o martelo, visto que o próprio corpo é objeto de uso, as mãos, os olhos, a audição. O sujeito do uso, portanto, faz uso do próprio corpo. Do ponto de vista de Platão, o corpo não pode fazer uso do próprio corpo, logo, é a alma, isto que não é corpo, que pode fazer uso do corpo.

A importância do uso (*Khrêsis*) enquanto noção fundamental para Foucault (pelos menos nos anos 1980) e Agamben não deve ser menosprezada. Note-se que ambos os autores têm no título mesmo de suas obras o que seria a tradução corrente do termo grego: *Uso dos prazeres*⁷³ e *Uso dos corpos*⁷⁴. A noção é tão escorregadia quanto fundamental, nela está envolvida a discussão do que é o “si” presente no cuidado de si, bem como, talvez, a noção de sujeito que está articulada de forma mais profunda ao pensamento de Foucault e Agamben.

Para Foucault, o que está em jogo no *Alcibiades*, justamente porque a argumentação de Platão passou pela noção de *Khrêsis*, não é a ideia de alma-substância, mas de alma-sujeito. Duas observações sobre isso. Primeiramente, essa ideia de alma-sujeito suscitada em *A hermenêutica do sujeito* deve ser lida a partir da conferência *O que é um autor*, de 1969. A noção de uma alma-sujeito, nesta perspectiva, seria uma das possibilidades da função-sujeito, sendo esta uma “função variável e complexa do discurso”. Um autor, eu, corpo, consciência, são modos dessa função-sujeito⁷⁵, são diferentes modos de tomar posição, de entrar em relação com um predicado, seja ele o mundo, nós mesmos ou um outro. Logo, o sujeito não é uma substância separada, independente do mundo que dá sentido a ele. A ideia de um sujeito posicional implica a não coincidência “do sujeito em relação ao que o rodeia”, realizada no próprio discurso a partir das regras de formação e dos dispositivos que conformam esse sujeito. É neste sentido que lemos essa “posição transcendente” do sujeito em relação ao mundo. Na medida que a função-sujeito existe primariamente na linguagem, é para a transcendência da linguagem em sua inapreensível relação com o mundo que Foucault está apontando:

[...] quando Platão (ou Sócrates) se serve da noção de *Khrêsthai/Khrêsis* para chegar a demarcar o que é esse *heautón* (e o que é por ele referido) na expressão “ocupar-se

⁷³ FOUCAULT, 2003.

⁷⁴ AGAMBEN, 2017b.

⁷⁵ “O autor - ou o que eu tentei descrever como a função-autor é, sem dúvida, apenas uma das especificações possíveis da função-sujeito.” (FOUCAULT, 1994b, p. 811-812). Trata-se do texto *Qu'est-ce qu'un auteur?*

consigo mesmo”, quer designar na realidade, não certa relação instrumental da alma com todo o resto ou com o corpo, mas principalmente, a posição, de certo modo singular, transcendente, do sujeito em relação ao que o rodeia, aos objetos de que dispõe, como também aos outros com que se relaciona, ao seu próprio corpo e, enfim, a ele mesmo. (FOUCAULT, 2006a, p. 71).

Em segundo lugar, a alma-sujeito, isto é, o sujeito enquanto posição, o sujeito de uso, sugere sempre um complemento, como aponta o vocábulo grego. O uso é essa noção que aponta sempre para uma relação que não pode ser substancializada, tomada isoladamente. O sujeito de uso é sempre “sujeito de”. Neste mesmo sentido é que a problemática do cuidado de si cruza com o problema do *Khrêsthai*, e a importância do *Alcibiades* pode ser melhor compreendida dentro do argumento foucaultiano. O diálogo platônico permite mostrar o cuidado de si como uma relação que se exerce sobre outra relação. Trata-se de uma ação sobre ação, o sujeito do cuidado é aquele que já é sempre sujeito de uso, e o cuidado de si vem para abrir um espaço discursivo e não discursivo onde a atenção do indivíduo se direcione justamente para essa miríade de sujeitos de uso.

[...] ocupar-se consigo mesmo será ocupar-se consigo enquanto se é “sujeito de”, em certas situações, tais como sujeito de ação instrumental, sujeito de relações com o outro, sujeito de comportamento de atitudes em geral, sujeito também de relação consigo mesmo. (FOUCAULT, 2006a, p. 71).

A noção de uso aparece como fundamental para a compreensão do status do sujeito que Foucault quer problematizar, na medida em que o curso *A hermenêutica do sujeito*, bem como o diálogo *Alcibiades*, se encontram no coração do que poderíamos chamar de uma genealogia ética onde a problematização do sujeito aparece em primeiro plano. O uso indica um certo modo do sujeito de estar no mundo, um modo de relação. Parece-nos que, em última análise, é assim que Foucault quer ler o problema da alma em *Alcibiades*: a alma, ou seja, esse si presente no *epiméleia heautoû*, é o sujeito enquanto não-corpo; a alma é o sujeito enquanto uso do corpo, assim como o flautista é o sujeito, a posição em relação ao indivíduo que faz uso da flauta. Na leitura de Foucault do escorregadio e polissêmico verbo grego, *khrêsthai* pode significar uma série de relações possíveis. A relação mais ordinária é aquela traduzida pela ideia de “servir-se de”, no sentido que se *utiliza* um instrumento, como no exemplo de Sócrates do músico que se serve da cítara para fazer música. Também pode significar um “comportar-se”, como quem *usa* de violência, se *comporta* com violência. Pode designar também uma certa maneira adequada de se relacionar com o outro, como quem serve-se de um cavalo não o faz de uma maneira instrumentalmente descomprometida, mas serve-se do animal de acordo com

os modos e regras da montaria. Por fim, o verbo grego pode apontar para uma atitude para consigo, como quem se serve das paixões, abandona-se às paixões.

Para Agamben também parece impossível determinar um sentido unitário do termo, dada a natureza da relação implicada. No entanto, Agamben radicaliza em relação a Foucault as dificuldades de apreensão do termo, ao ponto de afirmar que “o verbo em questão não pode significar, segundo o sentido moderno do verbo usar, *servir-se de, utilizar algo*” (AGAMBEN, 2017b, p. 44). Para o italiano o verbo grego “expressa a relação que se tem consigo, a afeição que se recebe enquanto se está em relação com determinado ente” (AGAMBEN, 2017b, p. 47). Sua aposta é que devido “a relação tão estreita entre o sujeito e o objeto que, não só o sujeito deles resulta intimamente modificado, mas também as fronteiras entre os dois termos da relação parecem indeterminar-se” (AGAMBEN, 2017b, p. 45). Mais precisamente, “é provável que seja justamente a relação sujeito/objeto - tão acentuada na concepção moderna da utilização de algo por parte de alguém - que resulta inadequada para captarmos o significado do verbo grego” (AGAMBEN, 2017b, p. 46). Para Agamben essa inadequação é revelada pelo fato do verbo grego em questão, como os verbos oculares em geral,⁷⁶ não se encontrar nem na voz passiva, nem na voz ativa, mas na diátese medial, na voz média. Nesta, o sujeito é ao mesmo tempo agente de uma ação e lugar dessa mesma ação, “o sujeito é o centro e, ao mesmo tempo, ator de um processo: ele realiza algo que se realiza nele” (AGAMBEN, 2017b, p. 46). Neste sentido, a fórmula que Benveniste usa para exemplificar o que seria a voz média é elucidatória: *il effectue en s’affectant*. (AGAMBEN, 2017b, p. 47).

A principal implicação da noção de “uso” (e dos verbos em voz média) é o curto-circuito entre sujeito/objeto, pois “o médio situa-se em uma zona de indeterminação entre sujeito e objeto” (AGAMBEN, 2017b, p. 47), na medida em que o objeto não é exterior ao sujeito, mas é ele mesmo que age e sofre, age sobre o objeto que ele mesmo é. “O processo não transita de um sujeito ativo para o objeto separado da ação, mas envolve em si o sujeito na medida em que este está implicado no objeto e ‘se dá’ nele” (AGAMBEN, 2017b, p. 47). Agamben vai além, pois para ele todo uso possível é antes de tudo uso de si, pois “para entrar em relação de uso com algo, eu devo ser por ele afetado, constituir a mim mesmo como aquele que faz uso de si. No uso, homem e mundo estão em relação de absoluta e recíproca imanência: ao usar algo, o que está em jogo é o ser do próprio usante” (AGAMBEN, 2017b, p. 49). O uso, sobretudo o uso de si, vai definir essa zona de não conhecimento, essa espécie de espaço pré-individual no qual se encontram a sensação, o hábito e essa relação primária com o mundo.

⁷⁶ Cf. AGAMBEN, 2017, p. 43-49

Partindo da afirmação de Foucault de que o cuidado de si é “ocupar-se consigo mesmo enquanto se é sujeito da *Khrêsis*” (FOUCAULT, 2006a, p. 71-72), Agamben infere “o primado genético-cronológico das relações de uso sobre o cuidado de si” (AGAMBEN, 2017b, p. 54). O argumento de Agamben é que, em primeiro lugar, o cuidado de si pressupõe o sujeito de uso, isto é, o processo de subjetivação implicado no cuidado de si age sobre essa relação primeira de uso entre homem e mundo. Em segundo lugar, Agamben lança mão de uma definição escondida nos manuscritos de Foucault: o si com o qual se tem relação não tem outra consistência que a própria relação⁷⁷, para afirmar a tese ontológica já presente em Foucault, no entanto supostamente negligenciada pelo mesmo, a partir da qual Agamben pretende desenvolver sua ontologia modal: trata-se da “adequação ontológica do si à relação”. Para Agamben é somente levando a sério as implicações de tal tese ontológica que o estatuto do sujeito ético pode ser propriamente desenvolvido, e para isso é necessário o estabelecimento do primado do uso sobre o cuidado, por meio do qual se pode superar a aporia entre sujeito constituinte e sujeito constituído.

Neste sentido, a aporia não problematizada por Foucault é essa espécie de círculo que se estabelece entre o sujeito do cuidado e o sujeito de uso: se o sujeito do cuidado de si tem como material a ser estilizado o sujeito de uso, e se esse si com o qual se pretende entrar em relação na ética do cuidado não é senão a própria relação, Agamben pode concluir a coincidência entre o cuidado e o uso, visto que tanto num caso como no outro se trata do mesmo sujeito. Nas palavras de Agamben “o sujeito do uso deve assumir o cuidado de si enquanto está em relação de uso com coisas ou pessoas; [...], deve pôr-se em relação consigo enquanto está em relação de uso com outro” (AGAMBEN, 2017b, p. 54).

No entanto, se como indicamos acima o verbo grego *Khrêsthai* como entendido por Agamben significa uma afeição de si, isto é, se usar já significa entrar em relação consigo enquanto se está em relação com outro, como seria possível diferenciar tais dimensões do uso e do cuidado? “De que maneira a ética se distingue do uso e obtém um primado sobre ele?” (AGAMBEN, 2017b, p. 54). A crítica de Agamben é que por meio dessa indecidibilidade entre uso e cuidado corre-se o risco de que a subjetividade ética fique presa em um *loop*, em uma *regressio ad infinitum*: “aquele que cuida do sujeito do uso exigirá, por sua vez, outro sujeito que assuma o cuidado dele” (AGAMBEN, 2017b, p. 53), pois aquele sujeito que cuida de si mesmo enquanto sujeito de uso já é sempre o sujeito que faz uso de si mesmo e exigirá um outro de si mesmo que exerça o cuidado.

⁷⁷ Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 646

De maneira geral, é possível afirmar que a ética, como entendida por Foucault, pertence primordialmente ao âmbito da relação consigo, ou que pelo menos é a partir dela que historicamente se deram as grandes diferenças entre, por exemplo, a ética antiga, helênica e cristã. Sendo assim, Agamben se pergunta: a qual dimensão pertence “verdadeiramente”, ou primariamente, a relação consigo? Ou ainda, a ética propriamente diz respeito ao sujeito do uso ou ao sujeito do cuidado? É nos termos de uma afirmação do “primado genético-cronológico das relações de uso sobre o cuidado de si” (AGAMBEN, 2017b, p. 54) que opera a inflexão que Agamben realiza sobre a noção de cuidado de si em Foucault. Agamben visa demonstrar que no cerne da arqueo-genealogia foucaultiana existe uma ausência, uma questão que deve ser detidamente desenvolvida. Põe-se assim, sem surpresas, o lugar a partir do qual Agamben erige seu chamado, a tarefa de desenvolver uma ontologia, ausente no francês, posto que toda noção de sujeito implica uma ontologia, isto é, uma pesquisa sobre o modo como o indivíduo e o mundo se vinculam via linguagem, visto que o sujeito é, entre outras coisas, uma função discursiva.

Tal ontologia mirada por Agamben é aquela que Heidegger teria encontrado caso tivesse enfrentado Espinosa e que Foucault teria também encontrado se tivesse enfrentado Heidegger e se colocado a questão do ser: uma ontologia modal. Tal ontologia parte, como deixa claro Agamben, da difícil afirmação de Foucault, escondida em seus manuscritos e tomada reiteradamente pelo italiano - “o eu com o qual se tem relação não é outra coisa senão a própria relação [...] é, em suma, a imanência, ou melhor, a adequação ontológica do eu à relação” (FOUCAULT, 2006a, p. 646).

É, de certa forma, a partir de um limiar do pensamento foucaultiano, que Agamben recebe de bom grado, que ele retoma a tarefa de pensar uma ontologia que dê conta de problematizar o coopertencimento recíproco do si e do sujeito, “as implicações da adequação ontológica de si com a relação” (AGAMBEN, 2017b, p. 133), ou ainda, pensar uma ontologia imanente. A partir da ausência dessa tematização em Foucault e da demonstração da necessidade de uma ontologia imanente é que Agamben pode mostrar a incongruência talvez mais fundamental entre os dois pensadores: a impossibilidade de discernir a esfera da ética da esfera da política. Nas palavras de Agamben, “uma zona da ética totalmente subtraída às relações estratégicas, de um Ingovernável que se situa além tanto dos estados de dominação quanto das relações de poder” (AGAMBEN, 2017b, p. 133). Parece inadmissível para o italiano, por exemplo, que a questão do cuidado de si, isto é, da ética, seja decidida na relação

governo de si e dos outros.⁷⁸ O que parece ser inadmissível para Agamben é que Foucault, apesar de em suas análises e esforços em defender a noção de sujeito anti-aristotélico no sentido de anti-substancial, repita o que é mais próprio desta concepção, seu modo de funcionamento como máquina bipolar:

Quem, “conduzindo” sua vida, se constituiu como sujeito das próprias ações será “conduzido” por outros sujeitos ou procurará conduzir a outros: a subjetivação em determinada forma de vida é, na mesma medida, o sujeitamento numa relação de poder. (AGAMBEN, 2017b, p. 130-131).

No *Intermezzo I*⁷⁹ Agamben dedica-se, segundo Antonio Negri⁸⁰, ao acerto de contas com Foucault. Tal acerto vai culminar com a afirmação da incongruência entre forma-de-vida e relações de poder. Para Agamben é sobre a aporia entre poder constituinte/poder constituído que Foucault se encontra capturado. Da mesma forma que essas duas categorias já formavam uma aporia no contexto do direito público, esta mesma estaria presente e não problematizada no pensamento de Foucault. Mais que isso, ela foi também a maneira pela qual se pensaram as mudanças mais radicais da política moderna, na medida que o poder constituinte foi pensado como fonte do direito e com isso das revoluções, sublevações, das violências que constituiriam novas constituições e um novo direito.

Na visão tradicional pela qual se pensa o poder, o poder constituinte é posto na origem e na fonte que cria fora de si o poder constituído. Assim, por um lado se afirma que o poder constituinte se situa fora do Estado, que existe sem ele e continua exterior ao Estado mesmo depois de sua constituição, enquanto o poder constituído, que dele deriva, só existe no Estado; por outro lado, esse poder originário e ilimitado - que poderia, como tal, ameaçar a estabilidade do ordenamento - acaba necessariamente confiscado e capturado no poder constituído a que deu origem, sobrevivendo nele apenas como poder de revisão da constituição (AGAMBEN, 2017b, p. 298). Este procedimento ontológico é a forma secularizada do problema teológico referente à separação, em Deus, entre o poder e seu exercício, entre potência absoluta e potência ordenada. O dispositivo ontológico tal como problematizado por Agamben em *O reino e a glória* tem como objetivo conciliar a onipotência de Deus com a ideia de um governo ordenado do mundo. Em suma, trata-se do problema de como lidar com a onipotência de Deus e sua liberdade de fazer o que bem entender, e que, ao fim, é resolvido numa doutrina da impotência

⁷⁸ “Dessa maneira, o tema do cuidado de si corre o risco de ser decidido integralmente naquele do governo de si e dos outros...” (AGAMBEN, 2017b, p. 53).

⁷⁹ Trata-se do texto *Limiar I* presente em AGAMBEN, 2017b, p. 119-133.

⁸⁰ Cf. NEGRI, 2014.

de Deus, isto é, que mesmo na sua onipotência não pode fazer o que pela sua própria natureza não pode não fazer. O modo, portanto, de limitar e “conciliar a onipotência de Deus com a ideia de um governo ordenado do mundo, e não arbitrário e caótico” (AGAMBEN, 2011a, p. 71), é a cisão entre potência absoluta e ordenada, a cisão entre potência absoluta e seu exercício efetivo, a soberania formal e sua execução.

A cisão serve para que um termo seja o pressuposto garantidor da validade do segundo. Assim como a potência absoluta fundamenta e garante a potência ordenada, o poder constituinte se relaciona ao poder constituído. Nos dois casos a estratégia, segundo Agamben, é a captura da potência destituente, seja na forma de uma potência absoluta ou de um poder constituinte, a fim de neutralizá-la para que essa potência reapareça sempre como poder estabelecido, constituído, ordenado, e não se volte contra a ordem jurídica propriamente, mas somente contra uma constituição específica, de forma que a cisão em sua estrutura ordenada se mantenha. Assim, para Agamben, a ideia de vida como obra de arte foucaultiana é derivada da “concepção de um sujeito que nunca pode ser separado em uma posição constituinte originária” (AGAMBEN, 2017b, p. 125). Agamben insiste que é impossível separar em Foucault o si mesmo do sujeito, na medida que a atividade criadora coincide com o si mesmo. Para Agamben o poder constituinte, ou o sujeito enquanto constituinte, “é somente o poder capaz de se constituir enquanto constituinte” (AGAMBEN, 2017b, p. 129). Nesse sentido, a ética, ou as práticas de si, é essa “operação onde sujeito se adequa à própria relação constitutiva, continuando imanente a ela” (AGAMBEN, 2017b, p. 129):

O sujeito é o que está em jogo no cuidado de si, e esse cuidado nada mais é do que o processo pelo qual o sujeito constitui a si mesmo. E ética não é a experiência na qual um sujeito se mantém por trás, por cima ou por baixo da própria vida, mas aquela cujo sujeito se constitui e transforma em indissolúvel relação imanente à própria vida, vivendo sua vida. (AGAMBEN, 2017b, p. 129).

Entender a problematização ética como feita por Foucault e como em certa medida o faz Agamben implica o problema ontológico da autoconstituição do ser. Em Espinosa, este problema que não se manifesta somente na cisão entre constituinte/constituído, mas na impossibilidade de separar também ativo/passivo, agente/paciente, sujeito/objeto, potência/ato, é o problema mesmo de uma ontologia da imanência. Ou seja, não há uma causa transcendente ou transcendental que cria objetos empíricos. Em uma ontologia imanente, as causas são imanentes: o si é causa e efeito a um só tempo do sujeito. Aqui a articulação entre uma teoria do sujeito e uma ontologia fica clara: na perspectiva de Agamben a compreensão profunda do que Foucault está entendendo como sujeito esbarra necessariamente nesse mesmo problema de

uma ontologia imanente, de um ser que pode se auto-constituir, a auto-afetação do ser.

Como insiste Agamben, se não é possível em Foucault separar sujeito constituinte e sujeito constituído, e, como visto anteriormente, se a ética, isto é, a relação consigo, é aquilo que coincide com o sujeito constituinte, logo, “a ética é, para Foucault, a relação que se tem consigo quando se age ou se entra em relação com os outros, constituindo-se cada vez como sujeito dos atos” (AGAMBEN, 2017b, p. 126). Posto isso, a aporia que Agamben acusa Foucault de não oferecer uma problematização adequada pode ser melhor compreendida: “Então, como esse si, que nada mais é do que uma relação, pode constituir-se sujeito das próprias ações a fim de governá-la e definir um estilo de vida [...]?” (AGAMBEN, 2017b, p. 130)

Como poder constituinte e poder constituído, a relação consigo e o sujeito são, uma para o outro, ao mesmo tempo transcendente e imanente. Mesmo assim, é justo a imanência entre o si e o sujeito numa forma de vida que Foucault procurou obstinadamente pensar até o fim, envolvendo-se em aporias cada vez mais contrastantes e, ao mesmo tempo, indicando com vigor a única direção em que algo como uma ética podia para ele tornar-se possível. (AGAMBEN, 2017b, p. 131).

Logo, a questão é como esse si que é pura relação sem substancialidade pode coincidir com o sujeito constituído. Como entender que o sujeito que deve governar e conduzir suas ações numa forma de vida se constitua numa prática de si que nada mais é do que essa mesma constituição e essa forma de vida? (AGAMBEN, 2017b, p. 130).

Aqui é possível deixar mais claro como estamos lidando com o termo anarquia, presente no título desta tese. Como inúmeras vezes apontou Agamben, a noção de *archè* em seu duplo sentido a partir de sua raiz grega - origem e comando - é o alvo fundamental de uma potência destituente, de uma inoperosidade, de uma forma-de-vida. A partir desse duplo sentido grego do termo é possível ver como, tanto no caso da tradição metafísica, como da teológica, a origem é um exórdio, aquele discurso primeiro de abertura que cessa de agir naquilo mesmo que inaugurou. Muito mais que isso, é também comando, aquilo que governa o desenrolar da história em seu duplo sentido. Assim, Agamben não pensa a anarquia como negação da origem e do comando, por um motivo que é central a seu pensamento: o poder é justamente aquilo que nasce da exceção (*ex-ceptio*) da anarquia, é aquilo que exclui/inclui, que inclui do lado de fora a anarquia. Neste sentido, a anarquia é um dos polos da máquina, como na relação entre *nomia* e anomia em *Estado de exceção*. Logo, a maneira possível de se pensar a anarquia é, como diz Pasolini em *120 dias em Sodoma*, como anarquia do poder, como exposição da anarquia interna do poder. “Anarquia é o que se torna pensável unicamente no momento em que captamos e

destituímos a anarquia do poder” (AGAMBEN, 2017b, p. 307), isto é, quando a anarquia deixa de ser tomada a partir da lógica da exceção, quando deixa de ser o polo negativo que origina e comanda o poder e que ao mesmo tempo está sempre excluído. Tomada neste sentido, a anarquia ou a “verdadeira anarquia” pode coincidir com os objetivos pretendidos com o problema da potência destituente, da inoperosidade e da forma-de-vida:

A anarquia nunca pode estar em posição de princípio: ela pode unicamente se libertar como um contato, lá onde tanto *archè* como origem quanto *archè* como comando estão expostos em sua não-relação e são neutralizadas. (AGAMBEN, 2017b, p. 308).

Nesta chave, o conceito que Agamben quer inserir no debate ontológico político contemporâneo é o de “potência destituente” como saída para a aporia da relação entre poder constituído e poder constituinte, entre potência absoluta e potência ordenada e, mais fundamentalmente, entre potência e ato. Então, avançar em direção a uma potência destituente é pensar uma potência sem relação com o ato, e o ato não como uma realização da potência, isto é, pensar uma ontologia partindo da crítica da própria relação. Isto significa o desafio de pensar “uma potência puramente destituente, ou seja, que não se conclua em poder constituído” (AGAMBEN, 2017b, p. 300).

Tal temática encontra ressonância no pensamento de Benjamin com o conceito de “poder destituente”, que tenta definir uma forma de violência que escape a essa dialética do fundamento. No caso benjaminiano, trata-se de uma ideia de violência que fuja ao círculo entre uma violência que fundamenta o direito e aquela que o conserva: “só um poder que foi tornado inoperoso e foi deposto por meio de uma violência que não tenha em vista fundar um novo direito é integralmente neutralizado” (AGAMBEN, 2017b, p. 300). Trata-se então, contra um poder constituinte que pode destruir formas de direito, mas que em contrapartida sempre recria novas formas jurídicas, de avançar rumo a uma violência destituente, “que enquanto depõe de uma vez por todas o direito, inaugura imediatamente uma nova realidade” (AGAMBEN, 2017b, p. 301). Enquanto um poder constituinte vinculado a uma dialética do fundamento instaura o direito, um poder ou uma potência destituente é anárquica. Essa ideia de anarquia, se a tomarmos sob a ótica da relação entre meios e fins, se funda na ausência de fim, como puro meio. A violência não jurídica ou pura, como a denomina Benjamin, “nunca é meio para um fim: ela se mostra apenas como exposição e destituição da relação entre violência e direito, entre meio e fim” (AGAMBEN, 2017b, p. 301).

Se, no que toca a potência destituente, trata-se de *destituir a relação* mesma entre meio e fim, o que significa destituir uma relação? O que significa a categoria mesma da relação? O

estatuto privilegiado da categoria da relação assume fundamental importância para Agamben na medida que nela “se expressa a própria estrutura que pressupõe a linguagem” (AGAMBEN, 2017b, p. 303). A *relação* ontológica entre o ser e seu ser nomeado é o *logos*, este ser debilíssimo. O *logos* é o transcendental e o ontológico, isto é, é a relação “na qual o ente e seu ser dito são, ao mesmo tempo, idênticos e diferentes, remotos e inseparáveis” (AGAMBEN, 2017b, p. 303). Uma potência destituente tem na linguagem e com a linguagem seu embate fundamental, pois do próprio caráter débil provém sua complexidade e ao mesmo tempo sua força. Nas palavras de Agamben: “a força quase invencível da linguagem está em sua debilidade, no fato de continuar impensada e não-dita no que diz e no de que se diz” (AGAMBEN, 2017b, p. 303). Se, por um lado, a filosofia é gestada na tentativa de compreensão da linguagem, do transcendental, do *logos*, por outro lado, como defende Agamben, com Kant o transcendental deixa de ser o objeto ao qual o pensamento deve se voltar para ser a certeza, a fortaleza a partir da qual se pensa. É fato que parece despropositada tal empreitada agambeniana se não percebermos, para além da demonstração de uma série de analogias estruturais que conformam a história da ontologia e da metafísica Ocidental, seu caráter eminentemente político.

Não se trata de buscar o “mistério metafísico da conjunção”, isto é, como se conectam corpo e alma, natureza e *logos*, animal e humano; mas, antes, o “mistério prático-político” da disjunção dos polos, de torná-los inoperosos, de abdicar, portanto, da categoria da relação como “aquilo que constitui seus elementos, pressupondo-os, ao mesmo tempo, como não relacionados” (AGAMBEN, 2017b, p. 304).

Destituente é uma potência, uma possibilidade “capaz de abandonar toda vez as relações ontológico-políticas para que apareça entre seus elementos um contato” (AGAMBEN, 2017b, p. 304). Na caracterização da potência destituente, ao invés da relação como modo entre dois entes, e como para se desfazer da representação, Agamben lança mão da noção de contato, proveniente de Giorgio Colli. O que está em jogo no contato é que entre os elementos não se estabelece um canal, como se um polo se comunicasse com o outro, nem um *quid*, nem uma substância, mas antes um “vazio de representação”. Dito de outra forma, é na suspensão das relações ontológico-políticas (*bios/zoè*, ser/ação, etc.) que algo como um contato entre os polos, que uma potência destituente pode ser compreendida. Quando suspensa a dialética do fundamento, o contato é “definido unicamente por uma ausência de representação, só por uma cesura” (AGAMBEN, 2017, p. 304). Neste sentido, o fundamento, que é nas máquinas agambenianas sempre excluído e incluído, isto é, capturado pela lógica da exceção, como a

vida nua, aparece em sua singularidade não submetida:

Assim, no momento em que uma potência destituente exhibe a nulidade do vínculo que tinha a pretensão de mantê-los juntos, vida nua e poder soberano, anomia e *nomos*, poder constituinte e poder constituído se mostram em contato sem relação nenhuma; por isso mesmo, o que havia sido cindido de si e capturado na exceção - a vida, a anomia, a potência anárquica - agora aparece em sua forma livre e não provada. (AGAMBEN, 2017b, p. 304-305)

A potência destituente consiste tão somente no gesto teórico de mostrar o “vazio de representação” entre linguagem e mundo e com isso a nulidade vinculativa dos dispositivos ontológicos. O exemplo da estratégia em causa na ideia de potência destituente é o messianismo de Paulo. Agamben define em *O tempo que resta* a forma de vida messiânica, ou anacronicamente, a forma de vida do cristão a partir da fórmula paulina que opera uma “deposição sem abdicação”, trata-se da fórmula “como não” (*hōs mē*). A passagem é da epístola de Paulo aos Coríntios:

Isto, porém, vos digo, irmãos, que o tempo se abrevia; pelo que, doravante, os que têm mulher sejam como se não a tivessem; os que choram, como se não chorassem; os que folgam, como se não folgassem; os que compram, como se não possuíssem; e os que usam deste mundo, como se dele não usassem em absoluto, porque a aparência deste mundo passa. (NVI, 1Co. 7.29-31).

A vida do tempo messiânico, o tempo do agora, a vida eterna, não é um ideal ou uma condição a ser alcançada no futuro, ela é a vida da inoperosidade que se antecipa no presente na fórmula do sabatismo característico do Reino messiânico: *hōs mē*, o “como se não”.

o *hōs mē* conserva e, ao mesmo tempo, desativa no tempo presente todas as condições jurídicas e todos os comportamentos sociais dos membros da comunidade messiânica. (AGAMBEN, 2000, p. 32).

Para Paulo, a relação do messias com a lei é dita através do verbo *katargein*, que, defende Agamben, é a palavra que diz justamente sobre um modo de desativação e de tornar inoperoso. Agamben traduz o versículo bíblico da seguinte forma: [o messias] “tornará inoperante todo poder, toda autoridade e toda potência” (AGAMBEN, 2017b, p. 305). Agamben encontra no messianismo paulino um dispositivo ontológico singular. Pois, se é verdade que o messias torna inoperante toda forma de poder⁸¹ e neutraliza a operabilidade da

⁸¹ “Mas agora, morrendo para aquilo que antes nos prendia, fomos libertados da Lei, para que sirvamos conforme o novo modo do Espírito, e não segundo a velha forma da Lei escrita.” (NVI, Rm. 7.6)

lei e seu poder de comando, é verdade também que ele é o telos e cumprimento da lei⁸². No messias, portanto, há a coincidência entre cumprir a lei e torná-la inoperante⁸³. Não se trata de destruir a lei, no caso de Paulo, trata-se de desativar a relação lei-pecado. Para ele, o pecado é produto da lei, de sorte que ao se desativar a lei desativa-se o pecado⁸⁴.

Na fórmula paulina da deposição sem abdicação, *hōs mē*, está em jogo para Agamben um importante dispositivo lógico: para além da oposição [A, não-A], essa fórmula leva a admitir um terceiro termo que assume a forma de uma dupla negação: [não não-A]. O messianismo paulino opera sobre uma divisão sobre a divisão da lei⁸⁵ hebraica, que reparte judeu e não judeu, repartindo os sujeitos segundo a carne ou segundo o espírito. A divisão da lei e a “divisão da divisão” messiânica agora deixa um terceiro termo que não pode ser definido como judeu nem como não-judeu. Assim, o messiânico é esse terceiro elemento, o não-não-judeu, a impossibilidade do judeu ou do grego coincidirem consigo mesmo, não é uma nova identidade mais universal, ele é uma cisão que atravessa as identidades e as desativa ao impedir de coincidirem consigo mesmas.

A fórmula paulina é, portanto, uma operação anárquica, isto é, uma “operação que divide as próprias divisões da lei e as torna inoperantes, sem nunca chegar a um fundamento final”. O modo de vida messiânico é uma potencialidade genérica que pode ser usada sem se tornar direito ou identidade. Ser messiânico significa a expropriação de toda e qualquer propriedade jurídico-social sob a forma do não. A vocação messiânica é a revogação de toda vocação. (AGAMBEN, 2000, p. 32).⁸⁶

⁸² “Porque o fim da Lei é Cristo, para a justificação de todo o que crê.” (NVI, Rm. 10.4)

⁸³ “Anulamos então a Lei pela fé? De maneira nenhuma! Ao contrário, confirmamos a Lei.” (NVI, Rm. 3.31).

⁸⁴ “Mas o pecado, aproveitando a oportunidade dada pelo mandamento, produziu em mim todo tipo de desejo cobiçoso. Pois, sem a Lei, o pecado está morto.” (NVI, Rm. 7.8)

⁸⁵ “Porque a circuncisão é, na verdade, proveitosa, se guardares a lei; mas se tu és transgressor da lei, a tua circuncisão tem-se tornado em incircuncisão. Se, pois, a incircuncisão guardar os preceitos da lei, porventura a incircuncisão não será reputada como circuncisão? E a incircuncisão que por natureza o é, se cumpre a lei, julgará a ti, que com a letra e a circuncisão és transgressor da lei. Porque não é judeu o que o é exteriormente, nem é circuncisão a que o é exteriormente na carne. Mas é judeu aquele que o é interiormente, e circuncisão é a do coração, no espírito, e não na letra; cujo louvor não provém dos homens, mas de Deus.” (NVI, Rm. 2.25-29).

⁸⁶ Ver GIACOLA, 2018, p. 218: “A potência messiânico é pensada justamente como o que é capaz de romper a cadeia da necessidade cega, da reprodução perpétua da violência mística. Ela seria, então, a violência divina e não sangrenta de um poder destituído, que não institui nem mantém e assegura - ou aplica a lei -, mas a depõe e torna inoperante.”

5 CONCLUSÃO

Como conclusão, gostaríamos de afirmar a noção de forma de vida como aquela que pode de maneira geral resumir a tese que se pretendeu aqui esboçar com esse conjunto de ensaios. Qual seja, a tese de que, tendo em conta a inflexão que Agamben opera sob o pensamento de Foucault, ao deslocar a genealogia das práticas de si para uma arqueologia dos dispositivos ontológicos, é possível fazê-los convergir quando inquiridos desde uma certa crítica acerca da relação entre sujeito, verdade e si mesmo, rompendo-se com a submissão dessa relação às figuras sujeito de conhecimento e de direito. Mais precisamente, a inflexão que aqui se pretendeu estabelecer é aquela que desloca o marco genealógico foucaultiano, em que a ética se encontra problematizada na relação entre o discursivo e o não-discursivo, até uma perspectiva ontológica que põe a questão da ética sob o marco da relação entre linguístico e não-linguístico.

Mostrar-se-á neste último ensaio na forma de conclusão, partindo da distinção que Foucault faz entre regra de vida e arte de viver, a inflexão que Agamben opera nesta diferenciação. Trata-se de indicar como a problematização de tipo ontológica sobre a noção de forma de vida se decide no contexto das regras e da relação entre texto e vida (Agamben), enquanto, quando referida à relação entre o discursivo e o não-discursivo, a noção de forma de vida desponta sob o problema das artes de viver desde as práticas ascéticas (Foucault). Com tal argumento se busca salientar como a questão da forma de vida atravessa esses dois planos, tendo em vista afirmá-la como a direção para onde os dois pensamentos buscam descentralizar o sujeito de conhecimento, que, neste caso, se manifesta também como sujeito de direito, sujeito da lei, seja numa relação com a doutrina, com o direito ou com códigos e regras de conduta.

Para Foucault uma forma de vida é o resultado esperado de um certo tipo de ascese que não é voltada a uma “regra de vida”, mas a uma arte de viver. Em *A hermenêutica do sujeito* (2006a, p. 512-514), Foucault distingue arte de viver (*tékhne tou bíou*) e regra de vida (*regula vitae*) como dois horizontes distintos ao qual correspondem as práticas ascéticas, uma linha de divisão fundamental entre exercícios filosóficos e os exercícios cristãos. Logo, haveria para o autor francês dois tipos de ascese, uma em que as técnicas são referidas a uma arte e a uma forma de vida, e outra na qual as técnicas são referidas a uma regra de vida, a uma regra-doutrina ou a uma regra-lei. As práticas ascéticas na espiritualidade cristã respondem, segundo Foucault, a um outro horizonte que não o da arte de viver, mas ao da regra de vida (*regula*

vitae) em que a *tékhnē* é “um corpus de regras às quais seria preciso submeter-se de ponta a ponta, minuto a minuto, instante a instante” (Foucault, 2006a, p. 513):

Sabemos quanto era importante no cristianismo a definição de cada exercício em sua singularidade, a prescrição da disposição destes exercícios uns em relação aos outros, de sua sequência no tempo, no dia, na semana, no mês e no ano, assim como no tempo de desenvolvimento do indivíduo. (...) vida recoberta, duplicada por exercícios que a deviam acompanhar, que ela devia praticar dia a dia, hora a hora, conforme os momentos do dia, as circunstâncias que se apresentassem, os momentos da vida, os graus de progresso no exercício espiritual. E havia manuais inteiros explicando todos os exercícios que deveriam ser praticados, em cada um destes instantes. Não havia momento da vida que não devesse ser duplicado, animado, sustentado por um certo tipo de exercícios. E cada um destes exercícios era perfeitamente definido em seu objeto, em suas finalidades, em seus procedimentos. (Foucault, 2006a, p. 512).

Desde o horizonte de uma vida como obra, de uma vida tomada como objeto de uma arte de viver, o que se põe não é o encobrimento da vida pela “espessa feltragem de uma regularidade que o acompanhe perpetuamente, à qual deveria submeter-se” (FOUCAULT, 2006a, p. 514). Nesse sentido, o que define o princípio da regra de vida cristã, assim como o da obediência, é uma certa “economia e uma rítmica do tempo”⁸⁷. Para Foucault, a ascese filosófica e a cristã são obtidas através de certa *tékhnē*. No caso cristão, ela obedece a uma “regra”. No caso antigo, a *tékhnē* obedece a uma “forma”, entendida como “um estilo de vida, uma espécie de forma que se deve conferir à própria vida”, pois se trata de fazer da própria vida uma obra boa e bela, isto é, a vida como objeto de uma *tékhnē* razoável (Foucault, 2006a, p. 513-514).

A diferença entre uma regra de vida e uma arte de viver é que esta última “implica necessariamente a liberdade e a escolha daquele que utiliza sua *tékhnē*” (FOUCAULT, 2006a, p. 513). De maneira geral, o uso das práticas ascéticas “é uma livre escolha dos exercícios pelo sujeito, no momento em que os julgar necessários (FOUCAULT, 2006a, p. 513). Desde esse horizonte, a finalidade de uma arte da existência, o aperfeiçoamento da vida, não é possível sem a liberdade do sujeito de mobilizar o desejo e a vontade em função de práticas, de uma *tékhnē* orientada para a constituição de uma obra bela. A “regra”, por sua vez, é a eliminação da liberdade subjetiva acerca do uso das práticas ascéticas. Afirma Foucault, “nem obediência à regra, nem qualquer obediência podem, no espírito de um romano e de um grego, constituir

⁸⁷ Sem dúvida há de se notar a filiação entre monastério e as instituições disciplinares modernas. Em *Vigiar e punir*, Foucault afirma: “O rigor do tempo industrial guardou durante muito tempo uma postura religiosa; no século XVII, o regulamento das grandes manufaturas precisava os exercícios que deviam escandir o trabalho: Todas as pessoas..., chegando a seu ofício de manhã, antes de trabalhar começarão lavando as mãos, oferecerão seu trabalho a Deus, farão o sinal da cruz e começarão a trabalhar” (FOUCAULT, 2004, p. 128).

obra bela. A obra bela é a que obedece à ideia de uma certa forma (um certo estilo, uma certa forma de vida)” (FOUCAULT, 2006a, p. 514). Uma arte é, portanto, uma articulação entre uso da técnica e uso da liberdade. Um exemplo é aquele sobre a relação entre a arte e a técnica da arquitetura: “para construir um belo templo é preciso obedecer a regras, regras técnicas indispensáveis, mas o bom arquiteto é aquele que faz suficiente uso de sua liberdade para conferir ao templo uma forma, uma forma que é bela” (FOUCAULT, 2006a, p. 514). Uma forma de vida é resultado de um conjunto de técnicas através das quais se confere forma a uma vida. Disto é capital reter a ideia de que uma forma de vida é decidida em uma ascese, o que nos remete ao problema da espiritualidade, mas sobretudo ao campo genealógico que se decide nas práticas de governo⁸⁸.

Para Agamben, em *Altíssima pobreza*, uma forma de vida é o resultado da indissociabilidade entre regra e vida. Agamben, de maneira similar à operação messiânica, opera a “divisão da divisão”⁸⁹ ao tomar a oposição entre arte e regra de vida e reparti-la em regra segundo a lei e regra segundo a vida. O elemento restante dessas divisões é a forma de vida como resistência a uma relação ética com a verdade que não seja nem lei nem doutrina.

Nesse sentido, Agamben destaca partir da leitura de Boaventura “três planos ou modos em que está estruturada a atividade da Igreja” (AGAMBEN, 2014, p. 109), e a partir dos quais é possível alocar o problema da forma de vida. Há o plano do sistema normativo referente ao direito canônico, há obviamente o plano doutrinário relativo ao conjunto dos dogmas pelos quais a Igreja católica identifica-se, e, por último, há a forma de vida como “um terceiro entre a doutrina e a lei, entre a regra e o dogma” (AGAMBEN, 2014, p. 109). É em *Altíssima pobreza* que Agamben vai insistir sobre essa novidade a partir das regras monásticas, uma literatura menor nascida entre os séculos IV e V e que tem uma condição especial, pois

não se trata de obras jurídicas, embora tenham a pretensão de regular, muitas vezes nos mínimos detalhes e mediante sanções bem precisas, a vida de um grupo de indivíduos; não são narrações históricas, embora às vezes pareçam simplesmente transcrever o modo de vida e os hábitos dos membros de uma comunidade; nem são hagiografias, mesmo que às vezes se confundam a tal ponto com a vida do santo ou dos Padres fundadores que se apresentam como seu registro na forma de exemplum [exemplo, modelo] ou forma vitae [forma de vida] [...]. Embora seu objetivo último seja, sem dúvida, a salvação da alma segundo os preceitos do Evangelho e a celebração do ofício divino, as regras não pertencem à literatura e à prática eclesiástica, das quais - sem entrar em polêmica, mas de maneira firme —tomam distância. Não se trata, por fim, de *hypomnemata* ou exercícios de ética, como aquelas do final do mundo antigo que Michel Foucault analisou. Contudo, a preocupação central delas é precisamente governar a vida e os costumes dos homens,

⁸⁸ Ver os subcapítulos Governamentalidade, Pastorado cristão e Contracondutas

tanto individual quanto coletivamente. (AGAMBEN, 2014, p. 15-16).

A princípio Foucault e Agamben estão interessados em uma mesma arte de viver que não seja tão somente um conjunto de práticas que tem como objeto a vida. Para Foucault é no período helênico romano, com seu ponto alto no Cinismo, que o princípio do cuidado de si se identifica à arte de viver, e a partir de onde ela deixa de ser um conjunto de práticas exigidas para o exercício do poder político ao fim da adolescência, como no *Alcibiades*. Aqui está presente a justificativa para a confecção dos subcapítulos referentes à história da imbricação entre arte de viver e cuidado de si.⁹⁰

Nesse sentido, o mosteiro talvez seja o primeiro lugar em que a própria vida - e não só as técnicas ascéticas que a formam e regulam - foi apresentada como uma arte. No entanto, tal analogia não deve ser entendida no sentido de uma estética da existência, mas antes naquele que Michel Foucault parece ter em mente em seus últimos escritos, a saber, de uma definição da própria vida com relação a uma prática incessante. (AGAMBEN, 2014, p. 44).

Nessa passagem está formulada a ideia de arte de vida que interessa sobremaneira a esta tese. Vê-se nela a definição da noção de arte como “prática incessante”, uma arte de viver que é senão um exercício constante de viver, definição que Agamben afirma encontrar nas pesquisas foucaultianas, e que temos tentado identificar com a ideia de espiritualidade.

Apesar disso, Foucault e Agamben divergem na origem da experiência de uma arte de viver nesses termos. Tal como se lê no ensaio de Foucault sobre a “*Cultura de si*”, é nessas escolas helênicas (epicurismo, estoicismo, cinismo) que se percebe a sobreposição do mundo tomado como experiência de si, conhecimento de si e, ao mesmo tempo, como prova de si. Uma vida como prova é uma vida espiritual. Para Agamben, por outro lado, essa origem deve ser buscada na experiência monástica e no legado que essa experiência deixa à modernidade, qual seja, a transformação do paradigma da ação. A ação humana desloca-se do “plano da prática e do agir” para o “plano da forma de vida e do viver”. Nas regras monásticas, “a ética e a política saem da esfera da ação para a esfera da forma de vida” (AGAMBEN, 2014, p. 70).

Tecnicamente, a expressão “forma de vida” deriva seu uso técnico da própria característica genitiva do verbo, ao mesmo tempo objetiva e subjetiva, e que significa “um viver”, não uma norma. Nesse sentido, a forma de “um viver” não pode ser senão uma vida, no caso, a vida de Cristo. É ela quem fornece “o paradigma da regra, pois é nele que a regra se transforma em vida, se torna *forma vivendi et regula vivifica*”. A regra é a própria vida de

Cristo, o que “não significa uma confusão entre vida e regra, mas a neutralização e a transformação de ambas numa ‘forma-de-vida’” (AGAMBEN, 2014, p. 113).

O sentido de *forma* é, nesse caso, “exemplo, paradigma”; mas a lógica do exemplo não é de modo algum simples, e não coincide com a aplicação de uma lei universal. *Forma vitae* designa, nesse sentido, um modo de vida que, ao aderir estreitamente a uma forma ou modelo, de que não pode ser separado, se constitui por isso mesmo como exemplo. (AGAMBEN, 2014, p. 101).

Da perspectiva do monasticismo e do modo de vida ali implicado, a vida de Cristo é, portanto, a forma-de-vida na neutralização que opera a separabilidade entre regra e vida. Para Agamben a arte não se opõe à regra, como em Foucault, a arte é um modo de relação específico com a regra, aquele orientado a uma forma de vida. Essa é a análise que Agamben empreende a propósito do franciscanismo, em *Altíssima pobreza*:

A promessa franciscana não consiste nem em prometer a regra nem em prometer viver segundo a regra, mas na indivisibilidade incondicional da regra e da vida “vivendo em obediência”, de tal modo que “se diz ser e viver e habitar neles”. (AGAMBEN, 2014, p. 69).

Para Agamben, uma forma-de-vida vive no “limiar de indistinção tendencial entre regra e vida”, uma vida que “não se deixa situar nem no direito nem na moral, nem num preceito nem num conselho, nem numa virtude nem numa ciência, nem no trabalho nem na contemplação” (AGAMBEN, 2014, p. 70). Constitui-se aí um paradigma da ação humana que parte do monasticismo e da liturgia eclesiástica e penetra “na esfera profana [...] influenciando duradouramente tanto a ética quanto a política ocidental”. Assim, para Agamben o que está em jogo é mostrar a inversão “da ideia jurídica tradicional da observância de um preceito”. (AGAMBEN, 2014, p. 70). Para o autor italiano, há uma diferença fundamental entre “obedecer à regra” e “viver a obediência”. Uma coisa é a obediência como modo de constituir uma relação consigo em que a norma é aplicada à vida. Outra coisa é quando uma vida “se aplica” à norma e usa a obediência. Nas palavras de Agamben, na forma-de-vida “é a vida que deve ser aplicada à norma, e não a norma à vida” (AGAMBEN, 2014, p. 70).

Para Agamben o que está em oposição a uma vida-arte (vida como prática incessante) é ideia de vida-ofício. O desafio e a novidade do monasticismo é uma liturgia ininterrupta. É a exigência totalizadora dessa liturgia monástica que a Igreja captura e adapta à liturgia do culto, separando vida e liturgia, de modo que a forma que a vida deveria tomar transforma-se em uma “função”, um cargo. Para Foucault, no texto da regra ser e viver são indiscerníveis, mas também

escritura e leitura, escritura e vida. Está implicada uma “liturgização integral da vida e de uma vivificação igualmente integral da liturgia” (AGAMBEN, 2014, p. 90). Não se pode discernir nas regras a parte litúrgica porque toda a vida do monge foi transformada num ofício, de sorte que uma vida que é transformada em uma *lectio* continua pela prática da *meditatio*, por exemplo. Mas também todo gesto e toda ação é manifestação dessa liturgia pela qual o monge possuiu “o estatuto litúrgico de um opus Dei”.

embora a Igreja tenha extraído da vida uma liturgia, esta se constituiu numa esfera separada, cujo titular era o sacerdote, que personificava o sacerdócio de Cristo. (AGAMBEN, 2014, p. 91).

A vida monástica desativa essa separação, ela habita no limiar de indistinção entre forma de vida e liturgia, onde é impossível separá-la em uma função sacerdotal. É desativado assim também o princípio do *opus operatum*, que opera “a indiferença das qualidades morais do sacerdote com relação à eficácia de seu ofício” (AGAMBEN, 2014, p. 91).

Enquanto o sacerdote indigno continua, em todo caso, sendo sacerdote e os atos sacramentais que ele realiza não perdem sua validade, um monge indigno simplesmente não é um monge”. (AGAMBEN, 2014, p. 91).

Foucault e Agamben se encontram, como mencionado anteriormente, em uma crítica a uma relação doutrinária com a verdade. No caso de Foucault, basta lembrar-se do exemplo cínico e da afirmação categórica de que “pouco importa a história da doutrina, o importante é estabelecer uma história das artes de existência” (FOUCAULT, 2011, p. 166). De forma semelhante, para Agamben, ao tratar das relações entre vida e regra no franciscanismo, importa distinguir o plano doutrinário e o plano da vida:

As consequências [do franciscaníssimo] no plano doutrinário, poderão levar [...] a conflitos e contrastes extremos com as hierarquias eclesásticas; mas é precisamente sobre tais contrastes que se concentrou prevalecentemente a atenção dos historiadores, deixando em segundo plano o fato de que, talvez pela primeira vez, estava em jogo nos movimentos não a regra, mas a vida, não o fato de poder professar este ou aquele artigo de fê, mas de poder viver de maneira determinada, praticando alegre e abertamente uma determinada forma de vida. (AGAMBEN, 2014, p. 99).

As principais reivindicações dos padres menores são as de pobreza e de *usus pauper*, mas aqui o problema aqui não é de ordem nem teológica nem jurídica. Ao contrário, a questão é da ordem da forma de vida e, justamente, da sua incongruência com o direito. Diga-se de passagem, para o autor italiano o “fracasso” do franciscanismo em desativar o direito deveu-

se justamente ao fato de ele ter entrado no jogo das identidades jurídicas com a Cúria Romana. Era, portanto, a recusa de uma passagem ao plano da doutrina, da regra-doutrina, à vida-doutrina:

o que continuava não pensado era precisamente a aspiração originária que havia levado os movimentos a reivindicar uma vida e não uma regra, uma forma vitae e não um sistema mais ou menos coerente de ideias e doutrinas - ou, mais precisamente, a propor não uma nova exegese do texto sagrado, mas sua pura e simples identificação com a vida, como se eles não quisessem ler e interpretar o Evangelho, mas apenas vivê-lo. (AGAMBEN, 2014, p. 99-100).

Para Agamben, o “erro” franciscano foi o de, ao invés de insistir na fragilidade da natureza da propriedade, qual seja, a intenção psicológica de posse e o procedimento de reivindicar em juízo, que teria por fim questionado a própria natureza do direito de propriedade, a opção por perseguir a legitimidade jurídica da cisão entre direito e uso de fato. Os franciscanos são capturados porque desconhecem que o direito opera justamente criando um limiar de indiferença entre *factum* e *ius*, onde o fato é incluído como limite do direito. Vê-se operar aqui a lógica excessiva e pressuponente, isto é, o aparente lugar fora do direito da pobreza expropriante dos franciscanos, que nada mais é do que “o pressuposto do ato de apropriação que sanciona sua propriedade” (AGAMBEN, 2014, p. 142). É ao insistir, portanto, sobre o caráter expropriador da pobreza e sobre a recusa de toda intenção de posse (*animus possidendi*) que a experiência franciscana é capturada pela conceitualidade jurídica, que ela buscava justamente desativar:

A teoria franciscana é atravessada ao mesmo tempo por uma supervalorização e uma subvalorização do direito. Por um lado, usam sua conceitualidade e nunca questionam sua validade e seus fundamentos; por outro, pensam que, abrindo mão do direito, podem garantir com argumentos jurídicos a possibilidade de levar uma existência fora do direito. (FOUCAULT, 2014, p. 141).

Desde a proposta apresentada nesta tese, era de se esperar um embate entre o paradigma ético representado pelos cínicos e aquele representado pelos franciscanos. No entanto, gostaríamos de ressaltar que, a despeito das diferenças teóricas existentes entre o pensamento de Foucault e os problemas propostos por Agamben em *Altíssima pobreza*, ainda assim o problema que a vida franciscana põe em ação pode ser lido como um desdobramento feito por Agamben daquilo que Foucault chamara de cinismo trans-histórico⁹¹. De fato, Foucault afirma em *A coragem da verdade* que “os franciscanos, com seu despojamento, sua

⁹¹ Ver subcapítulo Cinismo, p. 144.

errância, sua pobreza, sua mendicidade, são até certo ponto os cínicos da cristandade medieval” (FOUCAULT, 2011, p. 160). Agamben explora esse cinismo franciscano baseado na pobreza e na “vida de cão” como uma estratégia contra o direito que é animada pelo conceito de uso, entendido como uma prática anarquizante que reverbera com os conceitos de inoperosidade e de potência destituente, que foram discutidos anteriormente.

Os franciscanos, identificados como “frades menores”, são aqueles que em sua vida de pobreza “renunciaram a todo direito de propriedade, conservando, porém, o uso das coisas que outro lhes concede”, sendo nisto que consiste sua minoridade. O que Agamben quer desenvolver a partir dessa ideia é uma “análise da pobreza como uso nos teóricos franciscanos” (AGAMBEN, 2014, p. 140), de modo que importa para ele tentar delinear a possibilidade de um uso sem propriedade. Agamben destaca que, para Boaventura, há quatro formas de relações com as coisas: a propriedade, a posse, o usufruto e o simples uso, onde somente o uso é irrenunciável por ser condição para a vida dos homens (AGAMBEN, 2014, p. 129). A mobilização da ideia de uso contra o direito de propriedade é tal que a pergunta do saber jurídico para um teórico como Boaventura é se o *simplex usus* é um direito positivo ou habita num vazio jurídico produzido pelo próprio direito. No entanto, para Agamben, se há um espaço não identificável ao direito onde ele está desativado, onde ele não funciona, ele não é criado pelo direito mas por uma prática exterior ao direito: a *abdicado iuris* e o uso.

Assim, o fundamental aqui é afirmar, de acordo com nossa hipótese, que através da noção de forma de vida podemos ver transpassar uma inflexão fundamental entre Foucault e Agamben, e ao mesmo tempo sua congruência ao delinear uma crítica ao sujeito da regra, do dispositivo legal, do código, da doutrina, na tentativa de desativar uma certa relação entre verdade e subjetividade. Em suma, considera-se que tanto Foucault quanto Agamben encontram na experiência monástica um paradigma fundamental para a constituição dos modos de relação consigo mesmo praticados no ocidente. Com relação a essa complexa trama de relações de governo que forma a experiência monástica, o gesto genealógico tem o efeito de “desfundamentação por diferenciação histórica”. Trata-se de um movimento que desfundamenta os esquemas e configurações que estabilizaram certas relações entre subjetividade e verdade no “Ocidente Cristão”. Desfundamentação, aqui, tem o sentido de recusar sua naturalidade e apontar seu caráter contingente. Nas palavras do próprio Foucault: “*Il faut creuser pour montrer comment les choses ont été historiquement contingentes, pour telle ou telle raison intelligible mais non nécessaire*” (FOUCAULT, 2001, p. 986⁹²). Trata-se

⁹² Trata-se do texto *De l'amitié comme mode de vie*.

aqui, portanto, do movimento teórico que revela a contingência das relações e, com isso, permite o “*separar-se de si mesmo*”⁹³. Essa atitude, por sua vez, permite chamar a atenção para o fato de que o tipo de relação de si para consigo que nos é requisitada atualmente tem uma história que não é necessária nem natural. Tal pretensão parece se justificar na concepção mesma do que Foucault alega ser a filosofia e o ato de filosofar: um “trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento, um esforço de tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe” (FOUCAULT, 2003, p. 13). Entretanto, não se trata aí de um trabalho no nível epistemológico, do tipo que busca fazer uma crítica das representações falsas para substituí-las por outras realmente verdadeiras, nem mesmo de traçar os limites do que nos é lícito querer ou esperar, pois trata-se antes de uma busca por “experiências modificadoras de si mesmo nos jogos de verdade”. A essa busca nomeia-se espiritualidade, “uma ascese, um exercício de si, no pensamento”. (FOUCAULT, 2003, p. 13).

Quando Foucault nos mostrou em *A Hermenêutica do Sujeito* um outro esquema de articulação entre verdade e subjetividade, distinto do modo cristão, ou seja, não caracterizado por um esquema de assujeitamento por objetivação de si, acreditamos que um dos efeitos que ele objetivava alcançar era o de produzir um estranhamento ante à naturalidade das relações de si para consigo mesmo, tais como elas hoje se mostram para nós⁹⁴. Foucault traz para a pauta do dia uma ética que privilegia o *cuidado de si* e não o conhecimento de si; que privilegia a espiritualidade, no sentido de que a verdade não é dada de pleno direito ao sujeito e exige-se deste um preço a ser pago para conquistá-la: o acesso à verdade só é dado por meio de uma conversão e de uma ascese. Se Foucault realiza tal trabalho que tem como efeito a desnaturalização e o distanciamento do que se é, ou se pensa ser, qual seria seu objetivo? Inviabilizar uma ética ou uma moral? Quando perguntado sobre qual questão o movia em direção à antiguidade, Foucault respondeu: “Ora, a supressão dos códigos e o deslocamento das interdições foram, sem dúvida, realizados com mais facilidade do que se acreditava [...] e se formulou novamente o problema de uma ética como forma a ser dada à sua conduta e à sua vida” (FOUCAULT, 2006b, p. 247⁹⁵). Agamben, por sua vez, opera através de uma desfundamentação por desativação ontológica. A arqueologia filosófica em funcionamento na pesquisa do italiano identifica na teologia e na prática da Igreja católica um paradigma

⁹³ Cf. FOUCAULT, 2003, p.13.

⁹⁴ “*La subjectivation de l’homme occidental, elle est chrétienne, elle n’est pas gréco-romaine...*” (FOUCAULT, 2012a, p. 231)

⁹⁵ Trata-se do texto *O cuidado com a verdade*.

ontológico de tipo operativo e efetual por meio do qual se encontra a compreensão mesma da modernidade e daquilo que se tornou a ética, a ontologia, a política. O gesto crítico aqui não é horizontal e diferencial, como no caso foucaultiano, mas vertical, e procura internamente aos próprios dispositivos em operação sua possibilidade de desativação. É o caso dos conceitos de messianismo e inoperosidade, internamente e anárquicos quando confrontados à própria experiência institucional do cristianismo.

Em suma, com a ideia de espiritualidade anárquica, sob o plano da vida como uma prática incessante, observou-se ao longo desses capítulos a operação de duas triangulações entre verdade, sujeito e crítica, formando assim uma espécie de campo problemático onde se podem interpelar as relações consigo mesmo levando em consideração a diferença existente entre ontologia e genealogia. Tal campo problemático é formado por uma relação entre sujeito e verdade que procura pensar a experiência subjetiva desde táticas de descentralização e desfundamentação em relação ao marco jurídico e epistemológico moderno, em direção à imanência entre práticas de si e práticas de governo, ou, em direção aos limites de um *experimentum linguae*, nos contextos dos dispositivos ontológicos que nos repartem a todos. O plano teórico que se buscou estabelecer aqui é aquele entre a arte de viver e as práticas anárquicas ético-metodológicas, campo a partir do qual é possível abrir caminhos para um deixar de ser. Como afirma Foucault, “Demos férias ao ascetismo. Não seria este o nosso problema hoje?” (FOUCAULT, 1994d, p. 165).

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **A comunidade que vem**. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- AGAMBEN, G. **Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani**. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. São Paulo: Boi tempo, 2004.
- AGAMBEN, G. **Infância e história: destruição da experiência e origem da história**. Belo Horizonte: Editora UFGM, 2005
- AGAMBEN, G. **Profanações**. São Paulo: Boi tempo, 2007.
- AGAMBEN, G. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGAMBEN, G. **Signatura Rerum**. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010.
- AGAMBEN, G. **O reino e a glória : uma genealogia teológica da economia e do governo : homo sacer, II, 2**. São Paulo: Boi Tempo, 2011a.
- AGAMBEN, G. **Riscopriamo l'etica. Agamben: "Provate a vivere secondo le vostre idee"**. MARCOALDI, F. Roma: la Repubblica, 2011b. Disponível em: <ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2011/02/08/riscopriamo-etica-agamben-provate-vivere-secondo.html?refresh_ce>. Acesso em: 29 out. 2019.
- AGAMBEN, G. **Sacramento da linguagem, arqueologia do juramento**. BELO HORIZONTE: UFMG, 2011c.
- AGAMBEN, G. **Opus Dei: Archeologia dell'ufficio [Homo sacer, II, 5]**. Turin: Bollati Boringhieri, 2012.
- AGAMBEN, G. **Altíssima Pobreza: regras monásticas e forma de vida**. Homo Sacer, IV, 1. São Paulo: Boitempo, 2014.
- AGAMBEN, G. **La nostalgia non basta, ma è un buon punto di inizio, Intervista con Giorgio Agamben**. Lo Sguardo - rivista di filosofia. MONTEBELLO, V. Roma, 2015.
- AGAMBEN, G. **A potência do pensamento**. 1ªed. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017a.
- AGAMBEN, G. **O uso dos corpos: Homo Sacer, IV, 2**. 1ªed. ed. São Paulo: Boi tempo, 2017b.
- ARISTÓTELES. **Organon**. Lisboa: Guimarães editores, 1985.
- AVELINO, N. **Governamentalidade e anarqueologia em Michel Foucault**. Revista brasileira de ciências sociais - vol. 25 no 74, 2010.

BENVENISTE, É. **Problemas de linguística geral II**. Campinas: Pontes, 1989.

BRION, F.; HARCOURT, B. E. Situation du cours. *In: Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*: Presses universitaires de Louvain, 2012.

BUTLER, J. **O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault**: Cadernos de Ética e Filosofia Política, n.22, p.159-179, 11, 2013.

CANDIOTTO, C. **A governamentalidade política no pensamento de Foucault**. Revista Filosofia Unisinos, Vol. 11, nº1, 2010a.

CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. Curitiba: Champagnat: Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010b.

CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. D. **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica editora 2012.

CHEVALLIER, P. **Michel Foucault et le christianisme**. Lyon: ENS Éditions, 2011.

DELEUZE, G. **Foucault**. Lisboa: Edições 70, 2005.

DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2013.

DUARTE, A. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Forense Universitária, 2010

FILHO, K. P. A política das identidades como pastorado contemporâneo. *In: Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

FONSECA, M. A. D. **Michel Foucault e a constituição do sujeito**. 3ª ed. ed. São Paulo: EDUC, 2011.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits I**. Paris: Gallimard 1994a.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits II**. Paris: Gallimard 1994b.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits III**. Paris: Gallimard, 1994c.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits IV**. Paris: Gallimard 1994d.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. *In: Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1995.

FOUCAULT, M. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar 1997.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. **Ditos e escritos. Estética: literatura e pintura, música e cinema.** RIO DE JANEIRO: FORENSE UNIVERSITÁRIA, 2001a. v. vol. 3).

FOUCAULT, M. **Dits et écrits I: 1954-1975.** Paris: Editons Gallimard 2001b.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits II: 1976-1988.** Paris: Editions Gallimard, 2001c.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres.** Rio de Janeiro: Edições Graal 2003.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Rio de Janeiro: Vozes 2004.

FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas.** Rio de Janeiro: NAU editora, 2005a.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade:** curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade III: o cuidado de si.** Rio de Janeiro: Edições Graal 2005c.

FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento.** Rio de Janeiro. Editora Forense Universitária, 2005.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito:** curso no Collège de France (1981-1982). 2006a.

FOUCAULT, M. **Estratégia, poder-saber.** 2ª Ed. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b. v. Ditos e escritos.

FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política.** 2ª ed. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso.** 15ª edição ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007a.

FOUCAULT, M. **El poder psiquiátrico.** 1ª ed. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007b.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder.** 23ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007c.

FOUCAULT, M. **Arqueologia do saber.** Rio de Janeiro: Forense universitária, 2008a.

FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b.

FOUCAULT, M. **Nascimento da Biopolítica:** curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população:** curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008d.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 19ª ed. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

FOUCAULT, M. **Do Governo dos Vivos: Curso no Collège de France (1979-1980)**: excertos/Michel Foucault; tradução, transcrição e notas Nildo Avelino. Rio de Janeiro: Achiamé; São Paulo: Centro de Cultura Social: 2010a.

FOUCAULT, M. **O governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, M. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes 2010c.

FOUCAULT, M. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II**, curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, M. **Du gouvernement des vivants**: cours au Collège de France (1979-1980). Paris: Seuil/Gallimarc, 2012a.

FOUCAULT, M. **Mal faire, dire vrai: Fonction de l'aveu en justice** - cours de Louvain (1981). Presses universitaires de Louvain, 2012b.

FOUCAULT, M. **Aulas sobre a vontade de saber**: curso no Collège de France (1970-1971). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014a.

FOUCAULT, M. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014b.

FOUCAULT, M. **Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi**. Paris: VRIN 2015.

FOUCAULT, M. **Subjetividade e Verdade**: Curso no Collège de France (1980-1981). São Paulo: WMF Martins Fontes 2019.

GROS, F. **Foucault: A coragem da verdade**. São Paulo: Parábola editorial 2004.

GROS, F. Situação do curso. *In: A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GROS, F. Situação do curso. *In: O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

GROS, F. Situação do curso. *In: A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. São Paulo: Martins Fontes, 2011b.

HADOT, P. **O que é filosofia antiga?** São Paulo: Edições Loyola 1999.

GIACIOIA, O. **Agamben: Por uma ética da vergonha e do resto**. São Paulo: n-1 edições 2018.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução E. T. M. P. e MORUJÃO, A. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

MUNOZ, Y. G. G. **Escolher a montanha: os curiosos percursos de Paul Veyne**. Humanitas : FAPESP, 2005.

NEGRI, A. **Giorgio Agamben: a inoperosidade é soberana**. UniNômade Brasil, 2014. Disponível em: <<http://uninomade.net/tenda/giorgio-agamben-inoperosidade-e-soberana>>. Acesso em: 17 Out. 2019.

ORLANDI, L. **Combater na imanência**. Palestra de encerramento do 5º Colóquio Internacional Michel Foucault – “Por uma vida não fascista”. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Unicamp – Campinas 2008.

ORTEGA, F. **Amizade e Estética da Existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999

PELBART, P. P. **A Potência de não: linguagem e política em Agamben**. Território de Filosofia. 2018, 2014.

PLATÃO. **Diálogos: O banquete, Fédon, Sofista, Político**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO. **Diálogos: Fedro, Cartas, Primeiro Alcebiades**. Belém: 2007.

POTTE-BONNEVILLE, M. **Une biopolitique mineure**. Vacarme, 10, n. 4, p. 4-10, 1999.

POTTE-BONNEVILLE, M. **Michel Foucault bodies**. JOURNAL OF THE BRITISH SOCIETY FOR PHENOMENOLOGY, vol. 43.

RABINOW, P.; DREYFUS, H. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. 1ª ed. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

RIABI, N. **Michel Foucault: Subjectivité, Pouvoir, Ethique**. Editions L'Harmattan, 2011.

SENEILLART, M. Situação dos cursos. *In: Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SENEILLART, M. Verdade e subjetividade : uma outra história do cristianismo ? *In: CANDIOTTO, C. e SOUZA, P. D. (Ed.). Foucault e o cristianismo*: Autêntica (Belo horizonte), 2012. p. 73-92.

SÊNECA. **Édipo**. Belo Horizonte: UFMG 1982.

SCHMITT, C. **A crise da democracia parlamentar**. São Paulo: Scritta, 1996.